

د. محمد رضا محرم

تحديث الحق السياسي الإسلامي



دار الفكر
للدراسات
والنشر والتوزيع

٤

كتاب الفكر

تحذير
العقل
السياسي
الإسلامي

الطبعة الأولى
القاهرة - ١٩٨٦
جميع الحقوق محفوظة


دار الفكر
للدراسات
والنشر والتوزيع
القاهرة - باريس

القاهرة: ش.م.م. لبيب - رقم ٤٢/٢٥
مدينة نصر - المنطقة الشامية

كتاب الفكر

د. محمد رضا محرم

تحديث
الحق
السياسي
الإسلامي
رؤية إسلامية نقدية

دار الفكر
للدراسات
والنشر والتوزيع

بلاغ وإهداء

١ - لا زلنا نختصم المستقبل ، نقتات العفن الماضي ، ننسب للسيرة
بالزور خطيئة حاضرنّا

في المدخل نذكر (قال) وفي المتن يصول إمام القول المتقيح
يأمر بالمنكر ، يغتال العرف ، بسيف التكفير يلوح .

.....

والحد يقام على أحلام التغيير ، وجهل المحتسب يطارد في ساحات
الفكر ضمائرنا ! .

٢ - نحمل خاتمك ، نخونك ، ونعاهد كل قناصل أمس أن نحمل
عبء الحرب على غدنا

نخدعك ، نخطم درعك ، ونورط ملتك لخوض صراع العصر
بصف الفرق التتريّة

يحشد نخاسو الماضي أتباعك للموت غباءً تحت الرايات الغجرية .

ونظل برغم جراحك نستدنيك رياءً ، نزهو بحديثك ، ندعوك
(بسيدنا) !

٣ - تسحقنا الدهشة إذ نسمع عنك - وأنت إمام المقهورين -

دفاعاً عن أفضال الجوع
نسقط تقوى الأكرم منا فوق الدرجات المصنوعة في « ورش »
الكهان

نستبدل في أسفار التزييف الذل الظالم بالعدل وموت الأحرار .

.....

تختنق الثورة في صدر أمي ذر ، يلعن سحنته السوداء هلال ، تنزف
عين صهيب بخار دموع !

٤ - نقرؤك على الحرف الخائن في الحاشية وأنت تخون الإنسان
نلقاك على حبات المسبحة الكاذبة تنافق في السوق السوقة تجار الآلام
نسمعك على السنة السوء تبارك فعل العار وتعلو حمق الأقزام !
يبتاعك كل لصوص المصر شظايا أو أشلاء من دكان الإيمان !

٥ - مولاي وأنت برىء منا ، أبرأ منا ، وأعود إليك
أنخلع عن عقلي ذل الفهم النفعي وأخذ عنك عهد الصدق
، أشهد أن الله تعالى لن يبعث خيراً الخلق لغير الحق .

أرفع رأسي فوق حراب جهادي ، أدفع عنك نخداع الدنيا المنقض
عليك !

تقديم

بعون من الله وتوفيقه أقدم لجمهير العرب والمسلمين هذا الكتاب .
والكتاب كما راق لي أن أوصفه إنما هو رؤية إسلامية تقديمية ، وكما
يكشف عنه عنوانه فإنه مبحث في تحديث العقل الإسلامى .

وهو رؤية إسلامية ، وليس رؤية الإسلام ، لأنه إنما يحمل إلى
الآخرين اجتهاداً فردياً لفهم المعطيات الإسلامية ، يؤجر صاحبه على
ما فيه من صواب ، مثلما يثاب على ما فيه من خطأ .

وهو رؤية تقديمية لأن مؤلفه ينظر إلى القضايا التي يتناولها بعيون
شاخصة إلى المستقبل ، وب عقل تواق إلى تجاوز أو هام الماضى ، والخلاص
من عقم الحاضر ، على أمل إقامة حياة معاصرة خصبة ، يؤسس كيانهما
السياسى / الاجتماعى على قيم العدل وتحقيق مصالح العباد .

ولأن العدل يتصدر أصول الدين الإسلامى ، ولأن المصالح
المرسلة من أدلة التشريع فيه ، فإن الرؤية التقديمية التي يدعيها هذا
الكتاب تستحق أن تشرق بسمة الإسلام لتصبح رؤية إسلامية
تقديمية .

ولأن الكتاب يركز على تطوير التفكير السياسى للمسلم المعاصر

باعتبار هذا التطوير هو المدخل الصحيح لتمكينه من إقامة مجتمع
عصرى ، يملك الثقة فى النفس اللازمة لبناء الذات وللتعامل مع العالم من
حوله دونما عقد أو توهّمات ، ويستحق صفات الإسلامية والتقدمية
التي لثمنها له ، فقد جاء جوهره ، أى جوهر الكتاب ، محاولة
لتحديث العقل الإسلامى .

والكتاب لا ينتقى جزئيات من الحياة المعاصرة يحاول بالموضوعية
أو بالتعسف تكييفها لتكتسب أردية إسلامية جاهزة أو مصنوعة ،
ولكنه على العكس من ذلك يقصد إلى مجموعة من القيم والخيارات
الكلية ، أو بمعنى آخر يستهدف المنطلقات والأسس ، يقف أمامها ،
يدرسها وتحللها ، ثم يقترح على المسلم موقفاً محدداً من كل واحدة من
هذه القيم والخيارات ، بشرط أن يمكنه هذا الموقف من إقامة الدين
معاصراً ، ومن عيش الدنيا مؤمنة .

والأساسيات ، أو الكليات ، الثلاثة التي رأيت أنه ينبغي عليها كل
ما عداها من جزئيات الممارسات الحياتية المعاصرة ، وتضمنها هذا
الكتاب هي :

(أ) كيف يمارس المسلم حق الاختيار السياسى الحر فى المجتمع
المعاصر ؟

(ب) كيف يتعامل المسلم مع الآخرين وكيف يكون موقفه من
أفكارهم ؟

(ج) كيف يستفيد المسلم من خبرات العصر الذى يعيش فيه ؟
ولأننا عرب ، إضافة إلى كوننا مسلمين ، فإن قضية العرب
المركزية ، أى القضية الفلسطينية أو قضية الصراع العربى - الإسرائيلى ،
كان لابد وأن تلقى من الاهتمام ما يتلاءم مع أهميتها . ومن هنا فإنها
كانت رابعة الكليات الثلاثة الآتفة الذكر . وكان تناولها يحاول أن
يجيب على السؤال :

(د) كيف يحدد المسلم منطلقاته وتوجهاته وممارساته في مواجهة
العدوان الصهيوني الامبريالى المعاصر على العالم العربى فى إطار فهم
معاصر لمبدأ الجهاد فى الإسلام ؟

وفى متن الكتاب يجد القارئ حسب الظروف ، وقفة أو وقفات
مع كل عنصر من هذه العناصر الرئيسية ، أتمنى على الله ألا يجانبها
التوفيق .

وعلى الله قصد السبيل .

المؤلف

مدينة نصر - القاهرة

جمادى الآخر ١٤٠٦ هـ

فبراير ١٩٨٦

القسم الأول

المنطلقات والأسس

مدخل تمهيدي

يتضمن هذا القسم ، دراسات تحليلية ، تنبني على محاولة تقديم فهم معاصر للمعطيات الإسلامية من جهة ، كما تنبني على إدراك لمقتضيات الواقع الحياتي المعاش ، خاصة في أبعاده السياسية ، من جهة ثانية .

وتتناول هذه الدراسات التحليلية القضايا الرئيسية (الكلية) التي إن تحدد موقف المسلم منها سهلت عليه أمور ديناه ، وسلمت له في ذات الوقت أمور دينه ، وأصبح في مكنته أن يواجه جميع الجزئيات الحياتية (دينية ودينية) ، وأن يحدد موقفه منها دون عنق في الفكر ، أو عسف في التعامل ، أو شغل في الاختيار .

وتتضمن هذه الدراسات قضايا ثلاث . أولاها تتعلق بالانتماء السياسي للمسلم كحق يجب أدائه وكحرية يجب ممارستها . وقد ألحق بهذه القضية تنبيه للمسلم ، بتأكيد قرآني ، أن يكون اختياره دوماً مع التقدم والعدل ، وليس مع التخلف والظلم ، ويعمل الأسلوب الذي تعرض به هذه القضية دعوة صريحة إلى المسلم أن يطرح جانباً كل الحساسيات التي ينمىها بعضهم لصرفه ، بالإحراج أو بالإرهاب ، عن الانخراط في ممارسات العصر السياسية ، أو لكفه عن استخدام أساليب العصر ومصطلحاته في مجال التصنيف السياسي . والقضية الثانية تتعلق

بأفكار الآخرين ، مسلمين كانوا أو غير مسلمين ، وكيف يصوغ المسلم موقفه من هذه الأفكار ، وكيف يكون تعامله معها ، وكيف تكون استفادته منها . والقضية الثالثة تتعلق بضرورة استفادة المسلم من خبرات عصره ، مادية أو معنوية ، حتى لا يضيع دينه بعد أن يضيع دنياه . مع التأكيد أن الأخذ عن هذه الخبرات هو الآن أدخل في باب الضرورات ، التي يستحيل إقامة مجتمع معاصر ، دون استيفائها ، ودون القبول العقلاني بها . أما القضية الرابعة فتتعلق بمحاولة بناء تصور إسلامي معاصر للصراع العربي - الإسرائيلي ، باعتباره العامل الرئيسي الحاكم للحركة السياسية العربية المعاصرة ، ليس فقط على مستوى السياسات الخارجية للأقطار والأنظمة العربية فقط ، وإنما على مستوى السياسات الداخلية أيضاً . وفي هذا الصدد فإننا نقوم بمحاولة نجتهد أن نقدم من خلالها رؤية موضوعية لهذا الصراع ولكيفية إدارته في إطار مفهوم عصري للجهاد كقيمة كلية إسلامية عظيمة ابتذلها الكثيرون وشوهوها ، وما أكثر ما وظفوها فيما لا نفع منه ولا إسلام فيه . وهذه المحاولة لتناول قضية العرب المركزية ، أي الصراع العربي - الإسرائيلي ، إضافة إلى كونها تتضمن اجتهاداً لطرح منظور ديني (إسلامي) معاصر للأسس والمنطلقات التي يجب أن يبدأ منها الفهم العربي الإسلامي ، وأن تنطلق منها الحركة العربية الإسلامية ، لممارسة أعباء النضال ضد الغزوة الصهيونية الامبريالية المعاصرة للوطن العربي ، فإنها تقدم أيضاً درساً تطبيقياً لكيفية توظيف المفاهيم الدينية الصحيحة لمواجهة المشكلات الحياتية . وهو درس نزعم أن أنصار الفكر الديني ، والمتحفزين تجاهه ، بل والمعادين له ، كلهم في حاجة إليه .

ويضم هذا القسم دراسات خمس . ويختصر القضية الأولى ، أي قضية الانتماء السياسي للمسلم ، دراستان هما : المسلمون وحق الانتماء السياسي ، ووصف اليمين السياسي في القرآن . أما القضايا الثلاث

الأخرى فيخص كل منها دراسة واحدة ، ويدل عنوان كل دراسة على القضية التي تناولها .

المسلمون وحق الانتماء السياسي

شئنا أم أئينا ، اعترفنا بذلك أو أنكرناه ، فنحن أسرى ثقافة الغرب ، وضحايا النزعات الإعلامية والدعائية التي يوردها إلينا ، خطأ كانت أو صواباً . ولعل من أخطر ما ورطنا الغرب فيه ، وفي غير تبصر منا ، توظيف الدين وتسخيرهُ لممارسة العداء - بالوكالة - للاتجاهات السياسية الراديكالية على وجه العموم ، وللاتجاهات السياسية اليسارية على وجه الخصوص . ورغم أن قيم المجتمعات الغربية لم تعد تقبل بمثل هذا التوظيف الشائن للدين ، على اعتبار أنه يحمل مظنة المساس بالحقوق الديمقراطية للمواطن الغربي ، وعلى اعتبار أن الدين نفسه لم يعد يحسب ضمن المكونات الثقافية الأساسية لهذه المجتمعات . أقول : إنه رغم كل هذا ، فلا تزال أجهزة الدعاية الغربية تستثير نزعات العداء المتخلف في مواطني العالم الثالث لكل جديد في الفكر أو في السياسة باسم الدين ، وتحت دعاوى الحرص على الأخلاقيات المتدنية ١١ ، ولا تزال تغرر بالقوى الاجتماعية في هذا العالم الثالث لتعاطي المزيد والمزيد من « خمر

• عندما نشرت هذه الدراسة في العدد الثاني عشر من مجلة « المسلم المعاصر » صدرت في مواجهتها ردود أفعال ، بعضها موضوعي ، وبعضها الآخر عبثي . وفي القسم الأخير من هذا الكتاب نجد القارئ نص الموضوعي من هذه الردود ، كما يجد أيضاً تعقيبات المؤلف عليها .

الدعاية المتلفة » التي كفت مجتمعات الغرب نفسها عن تعاطيها منذ انتشلتها رياح التقدم من محيط التخلف الآسن في العصور الوسطى ، حين كانت الكنيسة تخوض صراعاً دنيوياً عاتياً ضد القوى الجديدة البازغة وقتئذ .

فإذا أضفنا إلى ذلك إرثنا التاريخي الخاص بكل ما يموج فيه من تداخل عناصر السياسة مع عناصر الدين ، ومحاولات كل فرقة سياسية أن تعطى ممارساتها نكهة دينية تستر بها تجاوزاتها أو تطلعاتها - غير المشروعة عادة - وهو الأمر الذي سوف نعرض له بشيء من التفصيل فيما بعد . أقول إنه إذا أضفنا إرثنا التاريخي (القومي) الخاص ، إلى المستوردات الثقافية الغربية ، فإنه يصبح في إمكاننا أن نفهم وأن نقوم بمحاولات البعض توظيف الدين في الصراعات السياسية بقصد تغليب أحد الاختيارات الدنيوية على بقية الاختيارات .

وفي عالم الفكر السياسي ، ودون وقوع في مناهات التفصيل ، فإن الاتجاهات السياسية يمكن تصنيفها إلى تيارات ثلاثة رئيسية هي اليمين ، والوسط ، واليسار . وفي عالمنا العربي : فإن قوى اليمين والوسط تهوى التزبي بلباس الدين ، وتستهدف دائماً أن ترفع شعاراته ، وأن تستر وراءها ، رغم ممارساتها المناقضة لجوهر الدين . وفوق هذا فإنها كثيراً ما تهاجم قوى اليسار والتقدم تحت دعوى أنها تدافع عن الدين وتدفع عنه محاولات الانتقاص منه أو الانقضاء عليه . وليس يمنعها من كل أو بعض هذه الادعاءات : كون قوى اليسار والتقدم مع العدل الاجتماعي ، ولا مع كرامة الإنسان ، بل إنه ربما لهذا السبب بالتحديد يكون العداء أكثر حدة ، ويكون الهجوم أكثر شراسة ، ويكون الادعاء أكثر تطاولاً .

إن محاولات القوى المتخلفة سياسياً ، لمحاصرة اليسار وتحجيمه في الشارع السياسي وبين شعوب متدينة ، تقوم بصفة أساسية على الخلط

بين المصطلحات السياسية الدنيوية (اليمين ، والوسط ، واليسار) وبين مصطلحات دينية تقترب لغة من هذه المصطلحات وإن كانت لا تتلاقى معها في المعنى على الإطلاق ، ولعل أشهرها ما اصطلح القرآن على تسميته (الأمة الوسط ثم أصحاب اليمين وأصحاب الشمال) .

إن الازدهار المستقبلي للإسلام رهن بالدور الموضوعي والعلمي الذي يمكن أن يقوم به المسلمون في مواجهة وحل المشكلة الاجتماعية - الاقتصادية (وفي صياغة شرعية : المعاشية) لمجتمعاتهم المعاصرة . وتلك حقيقة يجب أن نعيها حق الوعي ، وأن نعمل لها في إخلاص وتجرد . ولست أحسبنا ننجح في هذا الشأن ما لم نندفع بفكرنا الإسلامي الأصيل والتميز لتصدر حركات التقدم والتطوير والمعاصرة التي تنشط وتؤثر في عالم اليوم .

ومن هنا فإن هذه الدراسة تستهدف عدة أمور ، كل منها يؤدي تلقائياً إلى الآخر ، وهي :

* إقامة تفرقة واضحة وعلمية بين مصطلحات السياسة وبين مصطلحات الدين . مع الاعتماد على المصادر القرآنية بصفة أساسية لتحقيق هذا الهدف .

* بيان موقف الدين الإسلامي (وبتوثيق قرآني) من الاتجاهات السياسية الأساسية الثلاثة السائدة في هذا العصر - وفي كل العصور - مع التعرّيج في النهاية على حق الانتماء السياسي للمسلم ، والتأكيد على عدم تعارض انتمائه السياسي - في حدود الإخلاص والاجتهاد - مع عقيدته الدينية ، ما لم يكن مغرضاً أو مدلساً .

* استنقاذ مصطلحات ومعان دينية سامية من بين أيد متطاولة ، ومن عقول عابثة ، تحاول توظيف هذه المعاني والمصطلحات للإساءة إلى فريق آخر أو فرق أخرى من المسلمين ، والاجترار على مشاعرهم ، والافتئات على ضمائرهم ، والتجنى على عقائدهم ، بدون وجه حق ،

وبدون تبصر ، وبغير علم !! .

لسنا أمة الوسط السياسى

لعل أخطر الادعاءات وأعلاها صوتاً ، هذا الذى يردده (المتوسطون فى السياسة) ، من أنهم الأقرب إلى روح الإسلام . إن لم يكونوا هم وحدهم - دون غيرهم - الملتحفون بأغطيته المستظلون بمظلته .

وتنطلق دعاوى هؤلاء من اجتزاء مطلع الآية ١٤٣ من سورة البقرة والذى يقول فيه الله تبارك وتعالى : « وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً ... » .

إن التقويم الموضوعى العلمى لمثل هذا الادعاء يستوجب وقفين ، أولاهما قرآنية ، والثانية حياتية (أو بمعنى آخر سياسية) .

**** وفى الوقفة القرآنية ، فإن التأتى والتجرد والتبصر جميعها أدوات فعالة قد تضع أيدينا وأعيننا على مجموعة من المؤشرات الأساسية التى ضاعت - والتى لا تزال تضيع - من كثيرين وهم يدرسون آى القرآن ويتفهمونه . وبصدد القضية التى نتناولها هنا فإننى أنبه إلى الأمور التالية :**

*** قصور التفسير التجزيئى للقرآن ، بمعنى أن يجرى تفسير كل آية من آياته دون ربطها بما يسبقها أو بما يلحق بها من آيات . إن ذلك يعنى إخراج تلك الآية من السياق القرآنى وبترها منه ، مع كل ما يترتب على ذلك من تغييب الدلالات الحقيقية للنص القرآنى ، أو تشويهها فى أفضل الحالات .**

وقد تكون الفرصة مواتية هنا لأن نشير إلى أن هذا المنهج التجزيئى فى النظر إلى الآيات القرآنية والتعامل معها ، قد يحمل البعض إلى مظنة أن الترتيب التوقيفى لآيات القرآن داخل السور القرآنية (وهو ترتيب

إلهى) ليس بذى دلالة . وهى تهمة بالعبثية ، حتى ولو جاءت ضمنية ، ليس لها محل ، وليس من الممكن أن تحمل قدراً من الصحة ولو كان ضئيلاً للغاية . ومن هنا فإن البحث عن حكمة توقيف آيات القرآن يصبح مسئولية المسلم الذى يتعرض لدراسة النصوص القرآنية . وبالطبع فإن هذه المسئولية تتحقق عندما تدرس الآيات فى إطار السياق القرآنى الذى وردت فيه ، ومن خلال الجو الفكرى العام الذى يحيط بها .

« لقد وردت الآية محل المنازعة - أو صدر الآية إذا شئنا الدقة - فى سياق حديث قرآنى عن تحويل القبلة . فالآية السابقة عليها مباشرة تقول :

« سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التى كانوا عليها ؟ قل لله المشرق والمغرب . يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم » .
(البقرة ١٤٢) .

أما الآية موضع الاهتمام فتقول : « وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً » . ثم تستطرد الآيات مضيئة : « وما جعلنا القبلة التى كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه وإن كانت لكبيرة إلا على الذين هدى الله وما كان الله ليضيع إيمانكم إن الله بالناس لرءوف رحيم » .

وتستمر الآيات اللاحقة (١٤٤ - ١٥٠) تتحدث عن المحنة التى تعرض لها المسلمون بتحويل القبلة ، وتطمئنهم بأن ما اختاره الله لهم فيه الخير كل الخير ، وتأمزهم - وتأمّر الرسول - أينما كانوا أن يولوا وجوههم شطر المسجد الحرام ، ثم تنتهى بقوله عز وجل : « لئلا يكون للناس عليكم حجة إلا الذين ظلموا منهم فلا تخشوهم واخشوني ولأتم نعمتى عليكم ولعلكم تهتدون » .

« ومتابعة التمهيد القرآنى (ابتداء من الآية ٨٧ من سورة البقرة)

للوصول إلى تلك القضية الخطيرة (قضية تحويل القبلة) يلقي الضوء على كثير من النقاط التي قد تؤدي إلى تحديد أدق لوسطية الأمة المسلمة . فقد استهدف ذلك التمهيد التركيز على عدة أمور منها :

– تكذيب بنى إسرائيل للرسول ، وإنكارهم لما جاءهم من الحق ، وإيمانهم ببعض ما جاء في كتابهم (التوراة) وكفرهم ببعضه وفقاً لهواهم ، وتنكرهم لمن جاء من الرسل بعد موسى عليه السلام .
« .. أفكلما جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم ففريقاً كذبتم وفريقاً تقتلون » (البقرة ٨٧) .

« .. فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين » (البقرة ٨٩) .

« ولما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم نبذ فريق من الذين أوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم كأنهم لا يعلمون » . (البقرة ١٠١) .

– حسم قضية تنازع اليهود والنصارى الانتماء العقيدى لإبراهيم عليه الصلاة والسلام (مؤسس البيت العتيق) الحنيف المسلم (بمعنى إسلام الوجه لله وليس اتباع الدين الذى جاء به محمد عليه الصلاة والسلام) .
« أم تقولون إن إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط كانوا هوداً أو نصارى ، قل أنتم أعلم أم الله ؟ ومن أظلم ممن كتم شهادة عنده من الله ؟ وما الله بغافل عما تعملون » . (البقرة ١٤٠) .

وقد سبق ذلك (الآية ١٣٣) التي تشير إلى أن إبراهيم وإسماعيل وإسحق كانوا مسلمين لله .

ولا يفوتنا هنا أن ننبه إلى التعبير الجريح عن هذا في الآية (٦٧) من سورة آل عمران : « ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ، ولكن كان حنيفاً مسلماً ، وما كان من المشركين » . مع التنويه بأن هذه السورة

قد نزلت بعد سورة البقرة فيما عدا الآية (٢٨١) من سورة البقرة ،
فقد نزلت بمنى في حجة الوداع .

- تنبيه الأذهان إلى كرامة البيت الحرام ، وقيمته عند الله تبارك
وتعالى ، كجزء من تهيئة نفوس المسلمين لتقبل القرار السماوى بتحويل
قبلتهم من بيت المقدس إلى البيت الحرام .

« وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمناً ، واتخذوا من مقام إبراهيم
مصلًى » (البقرة ١٢٥) .

« وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل ربنا تقبل منا إنك
أنت السميع العليم » . (البقرة ١٢٧) .

* وسطية الأمة الإسلامية إذن : كانت مرتبطة بقضية تحويل القبلة ،
كما أنها ترتبط بتكذيب بعض أهل الكتاب للرسول (وفى مقدمتهم محمد
ابن عبد الله ﷺ) ، وإنكار هؤلاء لما ورد فى كتبهم حول تحويل
القبلة ، وهو الأمر الذى تؤكد الآيه (١٤٦) من سورة البقرة :
« الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم ، وإن فريقاً منهم
ليكتمون الحق وهم يعلمون » .

وقد اختلف المفسرون فيما إذا كانت كلمة « يعرفونه » تنصرف إلى
الرسول ﷺ ، أم إلى القرآن أم إلى واقعة تحويل القبلة . ويرجح
القرطبى فى كتابه (الجامع لأحكام القرآن) الاحتمال الثالث . وأنا
أذهب معه فى ذلك ، لأن هذا هو الفهم الذى يقتضيه السياق القرآنى
الذى وردت فيه هذه الآية ، ولأن هذا الفهم هو الذى يتوافق مع
التحليل الذى سبق تقديمه .

* يكاد المفسرون يجمعون على أن الوسط فى الآية المذكورة يعنى :
« الخيار والعدل » . وهذا يعنى أن أمة الإسلام هذه يجب أن تدور
حركتها (سياسية كانت أو اجتماعية أو اقتصادية أو ثقافية) حيث يدور

العدل . وأنا أذهب معهم فيما ذهبوا إليه ، غير أنني ألفت النظر إلى أن وسطية هذه الأمة ترتبط بشهادتها العادلة على الأمم الأخرى فيما أنكروه من الحق الذى جاءهم . ومن هنا فإن وسطية هذه الأمة يجب أن تفهم فى الإطار الخاص وهو الشهادة العادلة للنزيرة على الأمم الأخرى يوم القيامة وفى الإطار العام : وهو أن تدور فى حركتها - كما قلنا - حيث يدور العدل .

** أما فى الوقفة الحياتية فإننى أؤكد : أن الوسط السياسى لا يدور عادة حيث يدور العدل . فالتوسط فى السياسة كثيراً ما يحمل شبهة التوفيق أو التلقيق بين متناقضات عدة . وهو من منظور تقدم المجتمعات قبول بتركيبة اجتماعية - اقتصادية متخلقة عن العصر وركون إلى علم السعى بجدية لتغييرها إلى ما فيه مصلحة المجتمع ومصلحة مجموع الناس .

والذين يروى لهم اليوم أن يرددوا أن الإسلام وسط بين الرأسمالية وبين الاشتراكية عليهم أن يكفوا عن هذا الهزل الذى يأتونه . إن هذا المنطق يودى إلى اعتبار الإسلام فى مرحلة سابقة ماضية كما لو كان وسطاً بين النظامين : الإقطاعى ، والرأسمالى . كما يودى أيضاً : إلى محاولة توطينه مستقبلاً فى موقع وسط بين الاشتراكية وبين نظم أخرى أكثر حداثة منها ، قد يكشف عنها مستقبل البشرية وقد يقدمها نشاطها الفكرى واجتهادها السياسى . ويعنى هذا أول ما يعنى أن إسلام اليوم أكثر تقدماً من إسلام أمس ، وهو دون إسلام الغد تقدمية ١١ وإلا : فما معنى أن يكون فى الماضى - معاذ الله - دون الرأسمالية وهو الآن فوقها ١٢ .

إن الأصح والأصلح لنا - كمسلمين وكبشر - أن نقول : إن فهمنا للإسلام يقوم حيث يقوم العدل . وإذا كان التقدم يؤسس على اعتبار المصالح المرسله للعباد ، ويحقق العدل ، ويحافظ على العقيدة ، فإننا مع التقدم أيا كانت التسمية أو التسميات التى تطلق عليه .

وحتى من منطلق أخلاقي نبحث : فإنه لا يوجد وسط حسابي بين الظلم وبين العدل . أما إذا أصر بعضهم على غير ذلك ، فإننا قد نكون مع القائلين (شر الأمور الوسط) ١١ .

أصحاب اليمين وأصحاب الشمال

الأمر الثاني الذي يجدر بنا أن نتوقف عنده هو استغلال البعض للتشابه البنائي أو اللغوي بين مصطلحات السياسة الحديثة (غربية المنطلق يا سادة) وبين المصطلحات القرآنية ١١ ، ويتخذ من هذا التشابه الشكلي ذريعة لاتهم طائفة - أو طوائف - من المسلمين بالضلال ، ودمغهم بالكفر ، وكلها - للأسف الشديد - اتهامات خطيرة قد تخرج هذا البعض من لباس الإسلام ، وإن كانت - وبالتأكيد - لن تنزع لباس الإسلام عن هؤلاء المتهمين . إن خدعة التشابه الصوري بين المصطلح السياسي (اليمين واليسار) وبين المصطلحات القرآنية تسقطها الحقائق التالية :

* إن لفظ اليسار لم يرد في القرآن إطلاقاً . وإن كانت ألفاظ أخرى قد وردت فيه ويمكن نسبتها إلى نفس المصدر الذي نحتت منه لفظة اليسار ، مثل اليسر أو اليسرى (بمعنى السهولة ، أو الرخاء ، أو الخاتمة الطيبة) أو ما شابه ذلك فإن هذه الألفاظ لا تمت بصلة من المعنى أو المضمون إلى لفظ اليسار (إذا ما عينا بالأخير : الدلالة على جهة معينة ، أو ناحية محددة ، أو حتى : موقفا عقيديا أو سياسيا ما) .

* إن القرآن الكريم يستخدم صوراً لغوية ثلاثاً تحمل أوجه شبه بنائي مع المصطلح السياسي (اليمين واليسار) ، وهذه الصور الثلاث هي :

- أصحاب اليمين وأصحاب الشمال .
- أصحاب الميمنة وأصحاب المشئمة .
- الذي يؤتي كتابه باليمين ، والذي يؤتي كتابه بالشمال .

وقد وردت هذه المصطلحات في أربع عشرة آية ، موزعة على سور
ست ، يابنها كما يلي :

وأصحاب اليمين ما أصحاب اليمين في سدر مخضود (الواقعة ٢٧ ، ٢٨)
وأصحاب الشمال ما أصحاب الشمال . في سموم وحميم
(الواقعة ٤١ ، ٤٢) .

فجعلناهم أبكارا لغير آبائهم لأصحاب اليمين (الواقعة ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٨)
وأما إن كان من أصحاب اليمين . فسلام لك من أصحاب اليمين
(الواقعة ٩٠ ، ٩١)

كل نفس بما كسبت رهينة . إلا أصحاب اليمين (المدثر ٣٨ ، ٣٩)
فأصحاب الميمنة ما أصحاب الميمنة
(الواقعة ٨)

وأصحاب المشئمة ما أصحاب المشئمة
(الواقعة ٩)
أولئك أصحاب الميمنة
(البلد ١٨)

والذين كفروا بآياتنا هم أصحاب المشئمة
(البلد ١٩)
فأما من أوتي كتابه بيمينه فيقول هاؤم اقرءوا كتابيه (الحاقة ١٩)
وأما من أوتي كتابه بشماله فيقول ياليتني لم أوت كتابيه
(الحاقة ٢٥)

يوم ندعو كل أناس بإمامهم فمن أوتي كتابه بيمينه فأولئك يقرءون
كتابهم
(الإسراء ٧١)

فأما من أوتي كتابه بيمينه . فسوف يحاسب حسابا يسيرا
(الانشقاق ٧ ، ٨)

* إن جميع الآيات المذكورة قد وردت في مواضع قرآنية ، تصف
قيام الساعة ، أو تصور كيفية محاسبة الناس كافة (مسلمين وغير
مسلمين) في يوم القيامة ، أو هي تصف الحياة الآخرة ذاتها . أكثر من
هذا : فإن عشرة من الآيات المذكورة قد وردت في سور ثلاث ، تحمل
اثنان منها أسماء مرادفة ليوم القيامة وهما سورتا الواقعة والحاقة ، بينما

يدل اسم الثالثة على واحدة من علامات قيام الساعة وهى سورة الانشقاق التى تبدأ بقوله تعالى : « إذا السماء انشقت ، وأذنت لربها وحقت » . إن التأمل المتمعن لهذه الأمور جميعا يؤدى إلى النتائج الأساسية التالية :

- إن المصطلحات القرآنية المذكورة مصطلحات أخروية .
- إنها مصطلحات شمولية يجرى تطبيقها فى الآخرة على الناس جميعا .
مسلمين وغير مسلمين .

- إنها تعبر عن نتيجة الحساب الختامى للإنسان على ما قارفه فى حياته الدنيا من نوايا وأقوال وأفعال . وفى عبارة أخرى : فإنها تعبير عن محصلة المحاسبة النهائية للإنسان على المعلن والمضمر من نواياه وأفعاله .
وأقطع أن هذه النتائج الثلاث تؤدى إلى حقيقة إسلامية أصيلة ، مفادها : أن تصنيف الناس إلى أصحاب يمين أو شمال ، أو إلى أصحاب ميمنة وأصحاب مشئمة ، هو حق إلهى ، يوظفه الله جل شأنه ، العالم بما تقتضيه الجوارح وما تخفيه الضمائر ، فى يوم القيامة لتحقيق العدل الإلهى المطلق .

ومن هنا فإن محاولات البعض سحب هذا المصطلح الدينى الأخرى إلى الحياة الدنيا لإرهاب الناس به ، فيه تجاوز لواجبات التأدب مع القرآن الكريم كما أن فيه افتئاتا خطيرا وغير مقبول على حق مطلق من حقوق الله تبارك وتعالى .

هذا عن المصطلح القرآنى ، فماذا عن المصطلح السياسى ؟ .

يمين الدنيا ويسارها

اليمين واليسار كمصطلحات سياسية غربية المصدر . فهى ترجع إلى انعقاد أول برلمان أوربى أقيم فى فرنسا حيث كان على المعارضة أن تجلس جهة اليسار بينما يبقى المؤيدون للمشروع المطروح للمناقشة جهة

اليمن . فهذه المصطلحات كانت في بداياتها إذن مصطلحات اختيارية ،
وتعبر عن موقف مؤقت من السلطة القائمة أكثر مما تعبر عن موقف
سياسي مطرد الانتماء . ويتندر بعض المؤرخين ، والتاريخ يعيد نفسه ،
فيحكون عن أول برلمان مصرى أنشئ في مصر في عهد الخديوى
اسماعيل ، أنه عند عرض أول مشروع للحكومة على هذا المجلس ، طلب
من المعارضين الانتقال إلى الشمال ومن المؤيدين الانتقال إلى اليمن ،
فتدافع الجميع يقصدون اليمن ، ولم يتكشف الهرج عن يسارى واحد !!
وقد تطورت المصطلحات بعد ذلك ، ولحقت بها تغييرات كثيرة ،
ولكن أيًا منها لم يفقد طبيعته الاختيارية المتعارف عليها . وقد أصبح
مصطلح (اليسار) يعبر عن نزوع جماعات متعددة ، ذات اتجاهات
فكرية وعقيدية متباينة ، إلى المعارضة الواعية لأوضاع قائمة فاسدة ،
 وإلى الحلول الجذرية (الراديكالية) ، مع عدم القبول بالمعالجات
السطحية أو الوقتية للمشكلات السياسية والاجتماعية .

وأخيرا ارتبط مصطلح (اليسار) بالاتجاهات الاشتراكية . وإذا
صح التعبير والتقدير : فإننى أزعم أنه أصبح الصورة المرنة للتعبير
السياسى عن القوى الاشتراكية المختلفة أيا كانت مناحيها الأيديولوجية
(العقيدية) . وأتصور أن هذا الارتباط بين (اليسار) وبين
(الاشتراكية) يرجع إلى أن أى تغيير لا يستهدف إقامة نوع جديد من
النظم الاجتماعية يقوم على مفهوم اقتصادى واجتماعى لحقوق الإنسان ،
وهو التعبير العام الذى عرف به (ج . هـ . كول) الاشتراكية في
مؤلفه الضخم (تاريخ الفكر الاشتراكي) ، مثل هذا التغيير لا يمكن أن
يعد تغييرا جذريا ، وبالتالي يساريا .

وعلى الطرف الآخر : فإن أى اتجاه ، أو أية قوة ، تسعى للمحافظة
على أوضاع فاسدة قائمة ، أو تسعى للرجوع عن الإجراءات الجماعية
التقدمية ، ولا تعلن رفضها أو عداؤها للفردية وللنظام الاقتصادى

التنافسي ، ولفكرة القانون الاقتصادي الطبيعي ، أصبحت تدرج في قائمة « اليمين » السياسي .

هذه هي مصطلحات الدنيا ، فهل يمكن تطبيقها ، وكيف نطبقها في دنيا المسلمين ؟!

حول حرية الانتماء السياسي للمسلمين

عن امتداد الأعداد الأربعة الأولى من مجلة « المسلم المعاصر * » أثرت تساؤلات حول إمكانية تصنيف المسلمين إلى يمين ويسار ، وحول ضرورة الاعتراف والقبول بيسار مسلم تمنى البعض أن تعبر هذه المجلة العظيمة عنه . وقد فجر القضية المفكر الكبير فتحى عثمان أستاذ الفكر الإسلامى بجامعة برنستون بالولايات المتحدة الأمريكية * . وقد حاور سيادته بعض المفكرين المسلمين وحاوروه حول إمكانية استخدام مقاييس العصر السياسية لدراسة المجتمعات الإسلامية وتصنيف القوى السياسية (بل والدينية) العاملة فيها . وقد كانت المحاورة في أغلبها علمية وموضوعية وراقية ، وتبشر بنمط جديد حضارى يمكننا (نحن المسلمين) أن نتعامل على أساس منه مهما كانت حساسية أو وعورة الموضوعات المطروحة للنقاش فيما بيننا . وأنا أزعـم أن الكفة قد رجحت فكـريا لصالح الأستاذ فتحى عثمان الذى حدد بعض ملامح اليسارى المسلم في « العدد الافتتاحى » بأنه : « إذ يجاهد في سبيل الله والمستضعفين ، ويناصر الأيدى العاملة التى يحبها الله ورسوله ، ويسعى إلى الحلول الجذرية للقضايا السياسية والاجتماعية . يؤمن بأن الجذرية لابد وأن تستوعب الأصول والأسس والجذور في واقع الكيان المادى

* صدر العدد الافتتاحى لهذه المجلة في سوال ١٣٩٤ هـ ، الموافق نوفمبر (تشرين الثانى) ١٩٧٤ م ، وقد كان صدورها بشير تعبير صيب وضرورى في محالات الفكر الإسلامى تقتضيه ظروف العصر ومقتضياته .

* انتقل سيادته في تاريخ لاحق للعمل أستاذاً في جامعات المملكة العربية السعودية .

والروحي معاً . كما أنه يتمسك بالديمقراطية ، إذ هي حكم الله في المصالح والعلاقات الإنسانية حيث لا يكون النص الإلهي القاطع في وروده ودلالته . الخ . ثم عقب في العدد الثالث على ما كتبه أحد المحاورين بقوله : « هذا وإننى أصرح المعلق والقراء أن الجماعات الإسلامية نفسها يمكن تصنيفها بسهولة إلى يمين ويسار ، سواء أربنا في ذلك أم رغبنا عنه ، ودون اعتساف أو شطط . والجماعة الواحدة يمكن تصنيف شخصياتها البارزة أو التجمعات الصغيرة داخلها إلى يمين ويسار وفقاً للميول والمواقف والآراء . »

وأتصور من ناحيتي أن ما يروج له البعض حين يكتب فيدعى : أنه ليس يمينياً وليس يسارياً ولكنه مسلم فقط ، فيه الكثير من المغالطة ، والكثير من التزييف ، والكثير من الاعتساف . فبالإضافة إلى القصد المتعمد لطمس التضاريس الفكرية والاجتماعية والاقتصادية بين أفراد المجتمع المسلم ، فإن فيما يدعيه هؤلاء افتئات على حق الانتفاء وحق التعبير السياسى للإنسان المسلم ، وهو الأمر الذى لا يمكن تصوره كما لا يمكن قبوله في مجتمع معاصر . وأقطع من ناحيتي : أن هؤلاء إنما يعبرون - بوعى أو بغير وعى - عن موقف سياسى يمينى معلن فى التخلف ، ذلك لأن مصلحة اليمين السياسى تتحقق عن طريق إنكار أو إخفاء التمايز الفكرى والطبقى (وهى حقائق صريحة وملموسة فى أى مجتمع) بين الفئات المتصارعة وعن طريق تسطيح الوعي السياسى لدى الجماهير صاحبة المصلحة المباشرة والحقيقية فى إحداث التغييرات الاجتماعية الجذرية .

وإذا كان المنطق ، وإذا كانت لغة العصر ، ليسا بذى جدوى فى إقناع البعض ، فقد يكون فى تأمل التاريخ الإسلامى وسيلة للإقناع . فالمسلمون طوال تاريخهم ، وبعد عصر الخليفة الثانى عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، لم يكونوا فرقة سياسية واحدة ، ولكنهم كانوا فرقا

كثيرة ، مختلفة في بعض الأحيان ، مقتتلة في أغلبها . ويجب ألا تصرفنا الصبغة الدينية التي غلبت على أفكار وتصرفات الفرق المختلفة عن إدراك الجذور السياسية للاختلاف والصراع . فمحور الاختلاف كان قضايا الخلافة ، والولاية ، والحكم ، وتسيير أمور الناس ، وكلها مسائل دنيوية في الأساس . ويفسر المرحوم الأستاذ أحمد أمين هذه الظاهرة في الجزء الثالث من كتابه (ضحى الإسلام) فيقول : « والسبب في هذا أن الدين الإسلامي كان في عنفوانه ، وقد امتلأت نفوس الناس به ، وكان سبب سعادتهم الروحية والدينية والدنيوية وهم قريبو عهد بالنبوة ، فنظرهم إلى المسائل - وخاصة الهامة منها - لابد أن يصطبغ اصطباغاً قويا بالدين بحكم البيئة والجو . أضف إلى ذلك أنه كان في كل حزب مكرة مهرة ، رأوا أن الناس في ذلك العصر لا يستهويهم القول بالصالح العام ، كما يستهويهم القول بأنهم في دفاعهم إنما يدافعون عن الدين ، ويجردون السيف باسم الدين ، ففرقت الأحزاب كلها في هذا البحر ، واستعملت هذا السيف ، وأثارت العواطف من هذا الباب ، واستغلت عقول العلماء ليمدوها بما لديهم من علم في هذه السبل ، وانضم إليهم من لا يخافون الله ، فإذا لم يجدوا في الدين شيئا وضعوا له الحديث والأخبار الدينية . وبذلك كله كان الخلاف السياسي سببا كبيرا من أسباب الخلاف الديني ، وسببا في العقائد والفرق ، وإذا بنا نرى حزب عليّ فرقة دينية هي حزب الشيعة ، يرون أن الدين نص على عليّ وذريته ، ونرى حزب الأمويين حزبا دينيا يرون أن إمامة معاوية وأولاده ثبتت باتفاق أهل الحل والعقد في الأمة ، ونرى حزب الذين لا يرضون عن هؤلاء جميعا حزبا دينيا يسمى الخوارج ، له عقائده وتعاليمه ، ونرى حزب المحايدين حزبا دينيا يسمى المرجئة ، له خلافاته وآراؤه » .

وحتى من منطلق فقهي بحث ، يمكننا أن نصل إلى تأكيد حق المسلمين في التمايز السياسي . ففيما خلا العقائد الدينية ، والعبادات

الدينية ، والحلال والحرام الدينيين ، فإن حق الاجتهاد وحق المشاورة مكفولان للمسلم الذى تتوفر فيه شروط المجتهد أو شروط الخبرة اللازمة للتشاور . والأمور التى تخرج عما ذكرت : هى أمور الدنيا التى قال عنها الرسول صلوات الله وسلامه عليه مخاطبا المسلمين « أنتم أعلم بأمور دنياكم » ، وهى التى أمر الله تبارك وتعالى نبيه أن يشاور المسلمين بشأنها ، وكلها فيما أتصور أمور تدخل بصورة أو بأخرى فى باب السياسة ، وفقا لفهم العصر ولغته ومقاييسه الفكرية . والفقه الإسلامى لم يخل فى حين من الدهر من ظلال مباشرة للسياسة أو ظلال غير مباشرة لها . فهناك فقه للسنة ، وفقه للشيعة ، وفقه خارجى ، وفقه معتزلى . الخ .. وهناك فقهاء محافظون وفقهاء مجددون ، وهناك مدارس فقهية جامدة ، ومدارس أخرى متطورة ، ومن ذلك على سبيل المثال : مدرسة الحديث فى مقابل مدرسة رأى ، وأهل النقل فى مقابل أهل العقل ، والسلفيون فى مقابل المحدثين ، ولكل منهم اجتهادات ومواقف تؤكد أننا نعيش حياتنا الدنيا وفق فهمنا للإسلام وللنصوص الإسلامية . وهو فهم متغير ومتحول ويتوافق فى الوقت ذاته مع القاعدة الشرعية التى تنص على « تغير الأحكام بتغير الزمان والمكان » ، ويتوافق أيضا مع كون اتفاق الفقهاء حول الأخذ « بالمصالح المرسلة » كدليل شرعى أكبر من اتفاقهم حول حجية الإجماع ، كما أنه يتوافق من جهة ثالثة مع اعتبار « العرف » و « الاستحسان » من الأدلة الشرعية المأخوذ بها فى الفقه الإسلامى . ومن هنا : فإننى لست أتصور أن الإنسان قد يجانبه الصواب إذا ما تحدث عن فهم يسارى للإسلام ، أو عن فهم يمينى له ، آخذا فى الاعتبار وفى آن واحد حق الانتماء السياسى الذى ترتبه خبرة التاريخ الإسلامى للمسلمين المتأخرين ، والحق الشرعى فى الاجتهاد ، والحق الحضارى فى استخدام لغة العصر ومقاييسه .

وبعد : فإنه لم يبق لدى ما أضيفه ، غير آية قرآنية كريمة ، أتوجه بها إلى الذين يتجرؤون على الفتيا ، ويتعجلون إبداء الرأى ، ويشتطون فى

اتهام الآخرين ، ويجنحون بالحوار إلى مسارب جانبية تتبدد فيها جهود المتحاورين بغير عائد . إنها آية من سورة محمد « أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها » .

وصف اليمين السياسي في القرآن

الإسلام دين سياسي ، وتلك حقيقة مؤكدة .
والإسلام صالح لكل زمان ومكان ، وتلك حقيقة ثانية مؤكدة .
والإسلام صالح لكل زمان ومكان لكونه ديناً سياسياً ، أو هو دين
سياسي لأنه صالح لكل زمان ومكان .

والصلاحية المستمرة للإسلام تتفجر عن ينابيع ثلاثة :
أما أولها : فهو أن المصادر الإسلامية الموثقة (القرآن والسنة
المؤكدة) لم تقدم قالباً جامداً للمجتمع قياسي إسلامي ، كما أنها لم تفرق
المسلمين في تفصيلات مربكة ومقيدة للأنشطة وللأنماط الحياتية
المحتملة ، ولكنها اكتفت بتقديم مؤشرات عامة ، وضوابط رحية ،
تمهdy وتنظم حركة المجتمع الإسلامي في مسيرته وفي مسعاه لتحقيق
أهداف العدل ، والسلام ، والأمن .

أما ينبوع الثاني : فهو مباشرة العلاقة بين العبد المسلم وبين ربه ،
فليس في الإسلام كهنوت أو قداسة ، ولا حتى لصاحب الدعوة عليه
الصلاة والسلام . وليس في الإسلام وظائف دينية كما أنه لا يعرف فئة
يطلق عليها أو تطلق على نفسها صفة « رجال الدين » .

ومن هنا تسقط دعوى أية فئة حول حق تزعمه لفرض تصوراتها لأنماط الحياة على بقية المسلمين باسم الإسلام ، وتستحيل بالتالى فرصة أو فرص هذه الفئة - وغيرها من الفئات - لتجميد المجتمع الإسلامى ، وإعاقة تطوره ، والحيلولة بينه وبين التكيف مع مستحدثات الحياة ومتغيراتها .

أما ثالث الينايع : فهو الاجتهاد . والاجتهاد مفتوحة أبوابه على مصاريعها فى كل أمور المسلمين فيما خلا العقائد الدينية ، والعبادات الدينية ، والحلال والحرام الدينيين . وهذه البقية من الأمور تضم كل الأنشطة الحياتية فى المجتمع الإسلامى ، اقتصادية كانت أو اجتماعية ، وكلها أمور لا ثبات لها ولا استقرار ، كما أنها قد تقترب من السياسة وقد تتباعد عنها بدرجة أو بأخرى ، ولكنها لا تفقد التوصيف العام لها بأنها أمور سياسية .

ولأن الإسلام دين سياسى ، فقد استهدف الرسول صلوات الله وسلامه عليه إقامة حكومة مسلمة ترعى الشؤون الدنيوية للمسلمين وتسيرها ، كما أنه قد أمر أن يضيف إلى أساليب الجهاد بالقدوة والجهاد بالحجة أسلوب الجهاد بالسيف ، وهو أمر غير معهود مع من سبقوه من الرسل ، ولست أحسبه كان واردا ما لم يكن تغيير الأسس الاقتصادية والاجتماعية للمجتمع الذى يفتححه الإسلام ، بالإضافة إلى تغيير الأنماط الثقافية والأخلاقية ، هدفا رئيسيا للحركة الإسلامية .

وبسب هذه الرغبة فى التغيير ، والدعوة إليها ، والإصرار عليها ، والجهاد فى سبيلها ، فقد لقى الإسلام مقاومة عنيدة وعتيقة من القوى الاجتماعية التى يضرها مثل هذا التغيير . وقد انتظمت هذه القوى المناوئة ، منذ بدأت البعثة إلى أن انتقل الرسول صلوات الله وسلامه عليه إلى الرفيق الأعلى ، فى فصائل ثلاث ، هى :

- الكافرون .

- المنافقون .

- بعض أهل الكتاب .

وإذا استخدمنا لغة العصر وصياغاته السياسية ، فإن هذه القوى الراضة للتغير ، والمعادية للحركة الإسلامية الصاعدة ، ذات الأسلوب الثوري والمضمون التقدمي ، يمكن إدراجها ضمن ما اصطلح على تسميتها « اليمين السياسي » .

وقد سجل القرآن الكريم مواقف هذه الفرق الراضة للتغير المعادية للتقدم ، ورصد وأدان أساليبها في العمل ، وحدد ملامحها وصفاتها النفسية والفكرية والتنظيمية ، سواء بطريقة مباشرة حين يتحدث عن القوى المناوئة للدعوة الإسلامية الصاعدة ، أو بطريقة غير مباشرة حين يتحدث عن مواقف مشابهة لقوى قديمة أخرى كانت تتخذ مواقف سلبية أو عدائية من النبوات ومن الرسائل السابقة على الإسلام .

وفيما يلي نستعرض في شيء من التفصيل هذه المواقف والأساليب والصفات كما وردت في القرآن الكريم وكما صاغها الحق تبارك وتعالى .

سلفية الرؤية والعداء للجديد

لعل أوضح وأسوأ ما نعه القرآن على الذين اتخذوا موقف العداء للنبوات والرسالات المختلفة ، هو الاستسلام الآلى الذى يديه هؤلاء لما يتوارثونه من فكر أو سلوك عن الأسلاف ، ثم الاحتجاج بهذا التراث الذى لم يحصه العقل على كل جديد يصطدمون به أو يصطدم بهم . فما من نبي ذكرته قصته ، أو طرف من قصته ، في القرآن إلا واحتج الراضون على دعوته لهم بما وجدوا عليه آباءهم .

- وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا (الأعراف ٢٨)

- قالوا أجمعنا لتلفتنا عما وجدنا عليه آباءنا (يونس ٧٨)

- إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون

(الزخرف ٢٢)

- ما هذا إلا رجل يريد أن يصدكم عما كان يعبد آباؤكم (سبا ٤٣)
- أجبنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد آباؤنا (الأعراف ٧٠)
- أتنهانا أن نعبد ما يعبد آباؤنا (هود ٦٢)
- تريدون أن تصدونا عما كان يعبد آباؤنا (ابراهيم ١٠)
- قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا (البقرة ١٧٠)
- وقد سخر القرآن من هذه الحجة السخيفة في أكثر من موضع :
- ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم (يوسف ٤٠)
- لقد كنتم أنتم وآباؤكم في ضلال مبين (الأنبياء ٥٤)
- أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون (البقرة ١٧٠)

ولكن رغم ذلك تبقى هذه حجة تقليدية ، واعتذارا ساذجا يرفعهما الرافضون للتغيير - تحت مسميات مختلفة - في وجه المجددين أو في مواجهة الساعين إليهم بالحق والحقيقة .

لعبة خلط الأوراق

أشهر ما يتميز به اليمين السياسى فى مجال الممارسة اليومية للسياسة ما يطلق عليه البعض « لعبة خلط الأوراق » . وعادة ما يلجأ اليمين إلى هذه اللعبة للتمويه على الآخرين وخداعهم ، أو لستر قصوره الفكرى وعجزه عن مواجهة حقائق العصر الذى تجاوز قناعاته وتخطى انتماياته . وفى هذه اللعبة يجرى حشد كم هائل من الوقائع بعضها صحيح وأكثرها مختلق ، كما يجرى ترتيب نتائج زائفة على مقدمات قد يكون بعضها صحيحا أو شبه صحيح ، ويجرى أيضا تشويه بعض الحقائق ، وإخفاء البعض الآخر ، وتحريف الكلم عن مواضعه ، ومسح المعانى المقصودة . وقد عبر القرآن الكريم عن هذه الظاهرة بدقة متناهية فوصف الذى يأتيها بأنه « يلبس الحق بالباطل » .

- يا أهل الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وأنتم تعلمون (آل عمران ٧١)

- ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وأنتم تعلمون (البقرة ٤٢)

وفي مجال تحريف الكلام ، وتشويه المعاني ، يقول القرآن :

- من الذين هادوا يحرفون الكلم عن مواضعه ... (النساء ٤٦)

- يحرفون الكلم عن مواضعه (المقصود بنو إسرائيل) ونسوا حظا

مما ذكروا به (المائدة ١٣)

- ومن الذين هادوا سماعون للكذب سماعون لقوم آخرين لم يأتوك

يحرفون الكلم من بعد مواضعه (المائدة ٤١)

- أفقتطمعون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله

ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون (البقرة ٧٥)

التناول الجزئي للقضايا

العرض الكلي أو المتكامل للقضايا ليس في مصلحة اليمين السياسي ، أيا كانت انتماءات هذا اليمين ، وأيا كان الزمن الذي يتواجد فيه ، وأيا كان الواقع الذي يتحرك من خلاله . ذلك لأن تناول الشمولي للقضايا الانسانية جميعها لا بد وأن يأخذ في الاعتبار المعطيات الاجتماعية القائمة ، والمصالح المرسله للعباد ، وضمانات السلام والسلامة في المجتمع ، وكلها أمور تتعارض مع أنانية اليمين . حتى يستر اليمين قبح الوجه ، وقبح العقل ، فانه يختار بعض الجزئيات التي لا تتعارض مع مصالحه ، ويلج وراءها ، ويثير ضجة من حولها ، ليخدع الناس بها . ولعل في تناول اليمين السياسي في عصرنا الراهن لقضية الديمقراطية ، بعد افراغها من مضمونها الاجتماعي ، وحصرها في اللعبة البراقة للترشيح والانتخاب فقط ، أوضح الأمثلة على ذلك الأسلوب اليميني .

وقد سجل القرآن الكريم ، وأدان أسلوب الانتقاء المغرض هذا الذى مارسته القوى المضادة للدعوة المحمدية ، أو الذى لجأت إليه قوى مضادة سابقة كانت تناوى الذين سبقوا محمدا بن عبد الله ﷺ من أنبياء ومرسلين . وقد وصف القرآن الكريم ظاهرة التجزىء هذه « بالتبعيض » ، حيث نعى على هذه النوعية من الناس أن تقبل بعض الحقائق وأن تنصرف عن البعض ، أو أن تؤمن بأجزاء من الرسائل لمواجهة إليها وتكفر بأجزاء أخرى منها ، وفقا للهوى أو وفقا للمصلحة غير المشروعة .

— والذين آتيناهم الكتاب يفرحون بما أنزل إليك ومن الأحزاب من ينكر بعضه (الرعد ٣٦)

— وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك (المائدة ٤٩)

— إن الذين يكفرون بالله ورسله ويريدون أن يفرقوا بين الله ورسله ويقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض ويريدون أن يتخذوا بين ذلك سبيلا (النساء ١٥٠)

— وإن يأتوكم أسارى تفادوهم وهو محرم عليكم إخراجهم أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلا خزي .. (البقرة ٨٥)

التسوية بين الأضداد

المساواة بين النقائص ، أو ادعاء المساواة بينها ، واحدة من أهم أساليب « التشويش » والمغالطة التى يلجأ إليها اليمين السياسى . والهدف الأول من وراء مثل هذا الادعاء المستحيل يكون فى المعتاد خداع الناس ، وتضليل الجماهير ، والحيلولة بينهم وبين إمكانية فهم الحقائق بطريقة سليمة . أما الهدف الثانى فهو محاولة اليمين اكتساب صورة

براقة - وإن تكن زائفة - يقدم نفسه عليها إلى المریدین ، وذلك حين يحاول ادعاء التساوى مع القوى الأخرى ، أو حين يجتهد لطمس الملامح القبيحة التي تميزه عن غيره من القوى الاجتماعية .

وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه الظاهرة في عشرات المواضع ، وبطريقة غير مباشرة ، سواء حين يوجه الخطاب إلى المؤمنين ، أو حين يوجه أسئلة الاستنكار إلى القوى المعارضة ، ويقرر استحالة أن يستوى الأعمى والبصير ، أو أن يستوى الإيمان والفسوق ، أو أن يستوى القاعد والمجاهد ، أو أن يستوى الخبيث والطيب .. الخ .. غير أن العرض القرآني المباشر لهذا الأمر ، في الآيات التالية ، يكشف عن المدى الذي يمكن أن تصل إليه ادعاءات هؤلاء ، وأن يصل إليه تطاولهم ، بحيث يتوهمون أن لا فرق بين الله الواحد القهار وبين آلهتهم المصنوعة ، أو يتمنون إغواء المسلمين بالكفر حتى يكون الجميع سواء .

- قل أفاتخذتم من دونه أولياء لا يملكون لأنفسهم نفعا ولا ضرا ، قل هل يستوى الأعمى والبصير أم هل تستوى الظلمات والنور .. (الرعد ١٦)

- ودُّوا لو تكفروا كما كفروا فتكونون سواء فلا تتخذوا منهم أولياء حتى يهاجروا في سبيل الله .. (النساء ٨٩)

الاتجار الفردي بالقيم والثقافات

تعرض القرآن الكريم لما تمارسه القوى المعادية للنبوات والرسالات من توظيف للقيم والثقافات ، وفي المقدمة أقوال الحق تبارك وتعالى ، لتحقيق منافع قريية وأنانية تستهدفها تلك القوى . وقد وصف القرآن هذا العمل بأسوأ ما يوصف به عمل من هذا القبيل فجعله والشراء المتدلى سواء .

- فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله

ليشتروا به ثمننا قليلا (البقرة ٧٩)

— وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه
فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمننا قليلا فبئس ما يشترون
(آل عمران ١٨٧)

— ان الذين يكتُمون ما أنزل الله من الكتاب ويشترون به ثمننا قليلا
أولئك ما يأكلون في بطونهم إلا النار .. (البقرة ١٧٤)

— اشتروا بآيات الله ثمننا قليلا (المقصود الكافرون) فصدوا عن
سبيله إنهم ساء ما كانوا يعملون (التوبة ٩)

— ولا تشتروا بآياتي ثمننا قليلا وإياي فاتقون (البقرة ٤١)

ولست أحسب اليمين السياسي في كل عصر يلجأ إلى ما هو أكثر من
التزييف ، ومن كتمان الحقائق ، لممارسة الخداع الثقافي ، والتضليل
الفكري للجماهير .

التجنى على قوى التقدم

لا تتورع القوى المحافظة ، وهي تدافع عن مواقعها ، عن الافتئات
على القوى الصاعدة التي تتقدم في إصرار لتحتل هذه المواقع . وفي
حرب الدعاية العنيفة والحاكمة التي تشنها هذه القوى ضد التقدم وضد
الارهاصات الثورية ، يكون لكل من الكذب والاختلاق دور رئيسي .
وقد تختلف تفاصيل التهم الموجهة إلى القوى الجديدة من عصر إلى
عصر ، ولكنها تظل تدور في إطار عام يطرد طوال العصور كلها . وفي
مقدمة هذه التهم النيل من التوازن العقلي والنفسي لأصحاب الدعوات
الجديدة ، ثم العمالة للسحرة أو للجان في العصور القديمة وللقوى
الأجنبية في عصرنا الراهن ١١ ، ثم إثارة الشغب في المجتمع ، والتفرقة بين
الانسان وأهله ، وبين الولد وأبيه .. الخ . وقد وُوجه محمد بن عبد الله
عليه الصلاة والسلام بكل هذه الصنوف من التهم والأكاذيب وقد

عرض القرآن لبعض ما لاقاه الرسول - وما لاقاه رسل آخرون من قبله - في مواضع كثيرة ، نذكر منها :

- كذلك ما أتى الدين من قبلهم من رسول إلا قالوا ساحر أو مجنون . (الذاريات ٥٢)

- إذ يقول الظالمون إن تتبعون إلا رجلا (يقصدون محمدا ﷺ) مسحورا (الاسراء ٤٧)

- وعجبوا أن جاءهم منذر منهم (أى محمد ﷺ) وقال الكافرون هذا ساحر كذاب (ص ٤)

- وقال الذين كفروا إن هذا إلا إفك افتراه وأعانه عليه قوم آخرون (الفرقان ٤)

- قالوا ما هذا إلا إفك مفترى وقال الذين كفروا للحق لما جاءهم إن هذا إلا سحر مبين (سبأ ٤٣)

- وقال الذين كفروا للذين آمنوا لو كان خيرا ما سبقونا إليه وإذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا إفك قديم (الاحقاف ١١)

الاستعلاء والتقويم الطبقي للناس

عندما يصبح التغيير ضرورة في مجتمع ما ، فإنك تجد قوى اليمين السياسى وأفراده يسيطرون عليه ويشغلون مواقع الواجهة السياسية ، ومراكز الثروة ، ومناصب السلطة والتسلط . وعلى الطرف الآخر فإنك تجد الكادحين والمطحونين والمعوزين الفقراء من عامة الناس . لذلك فإنه ما من ثورة قامت على الأرض ، سواء كانت مؤيدة بوحى السماء أو كانت تتحرك بناء على اجتهاذات أرضية ، إلا وكان وقودها وجنودها وأصحاب المصلحة فيها من هذا الصنف الأخير . وعندما بدأت الدعوة المحمدية لتغيير المجتمع المكى - كخطوة للانتقال إلى تغيير مجتمعات أخرى - فقد كان العبيد والفقراء والمستضعفون هم الأكثر والأسرع

والأصلب من بين من انتسبوا إلى الدعوة السامية ، ذلك لكونهم الموعودين بتغيير أوضاعهم الإنسانية والاجتماعية إلى الأفضل . وليس ينفي هذا بالطبع انضمام بعض الأغنياء وبعض وجهاء المجتمع القديم إلى الدعوة الجديدة ، ذلك - لأن أى مجتمع يضم بعض المستنيرين ذوى الحساسية الإنسانية والاجتماعية ، من أصحاب الرؤية البعيدة والمتبصرة ، والقادرين على التجرد من انتماءات المصالح الأنانية .

ومن هنا فإن اليمين السياسى ، عادة ما ينظر من عليائه إلى أصحاب الدعوات الثورية وإلى أتباعهم ، بتعالٍ عليهم ، ويغمر أصولهم الاجتماعية ، ويعيب عليهم الفقر والحاجة والضعف ، وقد يعلن رفض قبول الدعوة الجديدة حتى لا تجمعهم مع هؤلاء الرعاع فرقة واحدة !!

وقالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم
(الزخرف ٣١)

- وقالوا أنؤمن لك واتَّبَعَكَ الأرذلون (الشعراء ١١١)

- وما نراك اتَّبَعَكَ إِلَّا الذين هم أراذلنا بادی الرأي (هود ٢٧)

- ويصنع الفلك وكلما مر عليه ملأ من قومه سخروا منه .
(هود ٣٨)

- قال الملأ الذين استكبروا من قومه للذين استضعفوا لمن آمن منهم
أتعلمون أن صالحا مرسل من ربه .. (الأعراف ٧٥)

- فيسَخرون منهم (المنافقون من المؤمنين) سخر الله منهم ولهم
عذاب أليم (التوبة ٧٩)

- زين للذين كفروا الحياة الدنيا ويسخرون من الذين آمنوا
(البقرة ٢١٢)

خاتمة

تلك صورة اليمين السياسى فى عهد الرسول عليه الصلاة والسلام كما رسمها القرآن ، وتلك هى ملامحه كما فصلها ، وتلك هى أساليبه كما رصدها وأحصاها .

ولسنا نحسب صورة اليمين السياسى المعاصر أو ملامحه أو أساليبه تختلف كثيراً عما أوردناه ، رغم تفاوت العصور ، وتباين الأمكنة ، وتجدد القضايا ، وتعقد المصالح ، واحتدام الصراع الاجتماعى .

فدوافع ومضمونات الصراع أو الاختلاف تتباين من عصر إلى عصر ، وتفاوت ما بين مكان ومكان ، حسب مستوى التطور الحضارى ، وبقدر نضج الوعى الاجتماعى ، ووفقاً لدرجة تبلور القوى الاجتماعى والسياسية الفاعلة ، غير أن الانقسام العام فى المجتمع ، الذى هو مسرح الصراع أو الاختلاف ، مهما تعدد أو تجزأ يبقى ممكناً اختزاله فى وجود فريقين رئيسيين ، أولهما الفريق المناصر للتغيير وتبديل الأوضاع إلى ما فيه مصلحة الأغلبية ، وثانيهما الفريق المؤيد لبقاء الأوضاع على ما هى عليه . وهذا الفريق الأخير الذى يتعبد بالماضى فيؤيد الظلم ، ويكره المستقبل فيئد العدل ، هو الذى يمكن أن نصفه ، على امتداد العصور ، باليمين السياسى . وهو الفريق الذى لا بد وأن يكتسب تلك الملامح وأن يرث تلك الصفات ، وأن يسلك ذات الأساليب التى أوردتها القرآن وصفاً للذين حاربوا الدعوة المحمدية ، ورسموا للذين ناوأوا كافة الدعوات التجديدية التى كانت تستهدف إقامة عدالة السماء على الأرض ، والتى كانت تستشرف الحياة الحرة الكريمة للأغليات المسحوقة والمطحونة والمضطهدة .

والمسلم الواعى الذى يقوم إيمانه على التلقى المتبصر لمعطيات الدين وأسسهِ وكنياته ، مثلما يقوم على الفهم المعاصر لمقتضيات الحياة المعقدة ومتطلباتها المتنوعة ، هو الذى يختار لنفسه أن يقف الموقف

الذى ينأى به عن الانضمام إلى تلك الزمرة التى وصفها القرآن فبغضها . إلى المؤمنين ، ورسم ملاحمها الشائنة فنفرهم منها ، وأدان أساليبها فصرفهم عنها . ذلك المسلم الواعى الذى يؤمن إيماناً عميقاً بصلاحية الإسلام لكل زمان ومكان ، والذى يعيش حياته على هدى المؤشرات والتوجيهات الإسلامية الكلية ، يجب أن يكون فى معسكر التجديد الذى يرفض الجمود ويطرح الموروثات المخرطة المجذبة جانباً ، ويجب أن يلتزم الصدق فى القول والعمل ، ويجب أن ينأى عن الاتجار بالقيم والمبادئ والشعارات ، ويجب أن يتخذ شمولية الرؤية وتكاملها وتوازنها منهجاً للحكم على الأمور المختلفة ، ومدخلاً لمواجهة المشكلات المتنوعة ، وسبيلاً إلى تحقيق الإصلاح وإقامة العدل بين الناس ، مثلما يجب أن يقيم ميزان التقوى معياراً لتقويم الناس دونما استعلاء على البعض أو استهزاء بالبعض الثانى أو تحقير للبعض الثالث ، فالكل لآدم وآدم من تراب ، وأكرم الناس عند الله أتقاهم .

وهذا المسلم الواعى العصرى مطلوب منه أن ينفذ فى إصرار وثبات إلى جوهر الأشياء ، وأن يطرح جانباً كافة الحساسيات أو التوهّمات التى قد تلحق بالأسماء والصفات ، وأن ينتزع لنفسه الأفضل من تلك الأسماء والصفات التى يتداولها المعاصرون ، فلا يتهيب أن يكون إصلاحياً أو مجدداً أو تقديمياً أو يسارياً أو حتى ثورياً ، مع الحرص الدائم أن يكون قبل ذلك كله إسلامياً .

أفكار الآخرين

والآخرون كثيرون .

بعضهم منا ، وبعضهم عنا غريب .

وعلاقتنا الفكرية ، مع هؤلاء ومع أولئك ، يعترها نقص كبير .
أما الذين هم منا دماً ، وديناً ، وتاريخاً ، فلدينا من الموانع الموروثة
ما يحول دوننا والتفاهم معهم ، أو الفهم عنهم ، أو الإنصاف في
تقويمهم قولاً وعملاً .

أما الذين هم عنا غرباء ، فلدينا من الموانع المستحدثة التي قد تختلط
ببعض التاريخ القديم ، ما يعجزنا عن إدراك دلالات ما يقولون ،
أو تقدير البواعث والدوافع الحقة لأغلب ما يصدر عنهم ، أو التسليم
الموضوعي بالضرورات الحضارية والحياتية للأخذ عنهم والعطاء لهم
والتفاعل معهم .

وحتى نرشد تعاملنا مع ، ومواقفنا من ، أفكار الآخرين ، وحتى
نتقن كيف نقومها وكيف نتعامل معها وكيف نستفيد منها ، فإننا
ولا بد مضطرين إلى التعرف على هؤلاء الغير ، في الموروث التاريخي وفي
الواقع المعاش ، سواء كانوا منا أو كانوا عنا غرباء .

أولاً : الذين هم منّا

حتى في عهد الرسول صلوات الله وسلامه عليه لم يكن مجتمع المسلمين يخلو من تفاوتات في الرؤى ، أو خلافات في الرأي .

حقيقة أن الخلافات في أوائل مبعثه صلوات الله وسلامه عليه لم تكن ، كما ونوعاً ، مثلما كانت في أواسط المبعث ، ولا مثلما كانت عندما أكمل الله للمسلمين دينهم وأتم عليهم نعمته وبات وشيكاً أن يرحل صاحب الرسالة (ﷺ) إلى الرفيق الأعلى . وحقيقة أيضاً أن الخلافات في عهد البعثة ، ما كانت لتقارن ، شكلاً أو مضموناً ، بما نشب من خلافات في العهود اللاحقة . ولكن هذا كله لا ينفي أن الخلافات كانت موجودة ، باهتة أحياناً ، وواضحة أحياناً أخرى ، ولكنها كانت مستمرة ، بل وكانت متنامية متصاعدة أيضاً .

ولما كان جميع المشاركين في خلاف الرأي أو في تفاوت الرؤى ينتسبون بالدين إلى المجتمع الإسلامي ، ناهيك عن روابط الدم واللغة والتاريخ التي كانت قائمة في أغلب الأحيان ، فإنهم جميعاً تحق عليهم صفة « الذين هم منّا » . ومع هؤلاء شخصاً ، ومنذ انبثاق الدعوة المحمدية الربانية زماناً ، ومن أرض المبعث بمكة مكاناً ، نبدأ مسيرتنا في الزمان والمكان ، علنا نعي دروس التاريخ ، ونستوعب حتميات السنن الإلهية ، ونستفيد من حكمة الممارسات المحمدية ، ونخلع عن أعيننا عمايات الوهم والجهل التي ابتلينا بها ، وطال منها البلاء !

١ - الرأي والرأي الآخر في مجتمع الرسول

عندما أُمِرَ الرسول صلوات الله وسلامه عليه ، أن يقوم فينذر ، وربّه يكبر ، وثيابه يطهر ، والرجز يهجر ، ما كان الناس في مجتمع مكة غير نفر من ثلاثة ؛ إما صفوة من الناس ينتظرون الوحي ، يتفهمونه ويقبلون عليه ، وهؤلاء صدّقوا بدعوته عليه السلام . وإما قوم قساة

غلاظ أصحاب مطامع ومصالح ، وهؤلاء كذبوه وآذوه وأنكروا عليه
النعمة الكبرى التي أنعم ربها عليه ، بل واستكثروا عليه نفر منهم -
حسداً أو استهجاناً - أن يكون اختيار السماء قد وقع عليه وهو ليس
رجلاً من القريتين عظيم . أما الذين هم وسط بين هؤلاء وبين أولئك ،
فما كانوا بقادرين في إطار الاستقطاب الصريح الواضح الذي حدث في
المجتمع المكي أن يجاهرُوا بهذا التوسط ، وما كانوا بمستطيعين أن يلعبوا
به تربصاً بالكفة التي ترجح حتى يتعلقوا بها . أى أن هذا الصنف
الوسطاني الرؤية ، الوسطاني الهوى ، الوسطاني السلوك ، ما كان ليجد
الفرصة ، وما كان ليجد الظروف مواتية ليقوم بدور ، رغم خطورته
أو انتهازيته ، يخفف من حدة الاستقطاب العقيدى والسلوكى الذى
حل بالمجتمع المكي . وكانت محصلة هذا كله ، بصفة عامة وبغض النظر
عن بعض العوارض والجزئيات التى لا تغير من الصورة العامة ، أن كان
التناقض واضحاً وأن كانت القسمة بينة ، بين البياض والسواد ، أو بين
الخير والشر ، أو بين الإيمان والكفر ، أى التسميات نشاء . وإن
الإنسان ليزعم أن هذا كان هو الوضع منذ المبعث حتى الهجرة . ففى
هذه المرحلة المكية من الدعوة كان قطبا الصراع واضحين جليين
لا يلتبسان على أحد . قطب التجديد والثورة والإيمان يلتف حول محمد
بن عبد الله الرسول الأمين (ﷺ) ، وقطب المحافظة والرجعية والكفر
يلتف حول الأكثرية من أعمدة النظام القديم من رؤوس قريش . فى مثل
هذه الظروف كان مجتمع المسلمين متميزاً ، غاية التمييز ، عن مجتمع مكة
الكافر . وكانت القيادة ، بل للزعامة ، الفكرية والروحية لهذا المجتمع
المسلم الوليد هى الأخرى غاية فى السمو غاية فى التحديد . كانت تلك
القيادة تعلو بثقة الأتباع على المشابهة ، وتسمو بإيمانهم على المراجعة ،
وترقى بانقيادهم للدعوة الجديدة على المشاركة .

وفى تجربة الفاروق عمر بن الخطاب رضى الله عنه ترجمة لتلك
القسمة الواضحة فى مجتمع مكة مع مطلع البعثة المحمدية ، كما أن فيها

أيضاً الاكبار الجليل للقيادة الجديدة بعد أن هداه الله - أى عمر - إلى الإيمان ، وأعز الإسلام به . فقد كان عمر بن الخطاب ، بحكم وضعه الاجتماعى وبمقتضى إمكاناته الجثمانية ، من أشد أهل مكة خصومة للدعوة الإسلامية الجديدة ، ومحاربة لها ، وسعيًا لفتنة الذين اتبعوها . ولعله من طريف ما يروى عنه ما ذكره ابن هشام أنه كان يضرب جارية له أسلمت حتى مل كثرة ضربها فقال لها : إني أعذر إليك ، إني لم أتركك إلا ملالة ، فأجابته الجارية : كذلك فعل الله بك ، وقد أنقذ الجارية منه أن أبا بكر رضى الله عنه مرّ عليه وقتئذ فابتاعها وأطلقها .

وعمر هذا هو الذى خرج يسعى وراء محمد (ﷺ) ليقتله فأنهى الأمر به مسلماً ، كما ورد فى كتب التاريخ والسير . ولما أسلم ، وكان المسلمون حتى ذلك الوقت يتخفون بإسلامهم ، لم يرض بأقل من الوقوف على باب المسجد ، ليعلن أمام أندية مكة المنعقدة حول الكعبة ، أنه قد أسلم وشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبد الله ورسوله ، فلما ثار عليه الكفار المكيون ظل يقاتلهم ويقاتلونه حتى قامت الشمس على رؤوسهم ، ولم يمنعهم من قتله إلا خشيتهم من أهله وعصبيته بنى عدى بن كعب . بل ويروى عنه أنه قال : « لما أسلمت تلك الليلة تذكرت أى أهل مكة أشد لرسول الله (ﷺ) عداوة حتى آتته فأخبره أنى قد أسلمت . فأقبلت حين أصبحت حتى ضربت على ألى جهل بابه ، فخرج إلى فقال : مرحباً وأهلاً بابن أختى ، ما جاء بك ؟ ، قلت : جئت لأخبرك ألى قد آمنت بالله وبرسوله محمد (ﷺ) وصدقت بما جاء به . فضرب الباب فى وجهى وقال :

« قبحك الله وقبح ما جئت به »^(١) . وهذا النموذج العمرى يصور الموقف من الدعوة المحمدية الثورية الجديدة أدق تصوير ، فجدة الدعوة وجديتها ، ما كانت تترك للمكى غير اختيار من اثنين ، إما أن يكون معها ، وإما أن يكون عليها . فإذا اختار أن يكون عليها فطبيعة الأشياء تفرض عليه أن يعد محمداً (ﷺ) من الأراذل الذين يشغبون على

أهلهم ، ويثيرون الفتن بينهم ليفرقوا بين الولد وأهله ، ومثل هؤلاء يستحقون المطاردة والمعاقبة وسوء العذاب . وأما إذا اختار أن يكون لها فإن طبيعة الأشياء هنا تفرض عليه أن يعلو بمحمد (ﷺ) بشرا ورسولا ، وأن يجاهد في سبيل معتقده الجديد ، بالصبر على المكاره إن كان من المستضعفين ، وبتحدى المشركين ومضاولتهم إن كان من القادرين أمثال الفاروق عمر الذي كان إسلامه نصراً ، وكانت هجرته فتحاً .

وفي مثل ذلك المجتمع الإسلامي . المكى ، كانت القيادة عظيمة ، وكان الأتباع عظماء أيضاً . وكانت المواقف المبهضة الغيبة من قریش تحول دون غير العظماء - في ميزان الاعتقاد والإيمان - وأتباع محمد (ﷺ) . وكان القائد الرسول والذين هم معه في مرحلة التلقى الصرف في أمور العقيدة والاعتقاد . هو عليه الصلاة والسلام يتلقى من جبريل عن ربه ، وهم بدورهم يتلقون عنه حقاً وصدقاً . وكانت النقلة الاعتقادية التي يعمل من أجلها محمد بن عبد الله (ﷺ) تعز على الاستيعاب . إلا من قلب كبير وعقل نافذ ، وهو ما لا يتوفر لغير الصفوة في كل مجتمع ، وهو ما لا يمكن تحقيقه بغير الثقة المطلقة ، والتسليم المطلق ، والتبعية المؤمنة بالقائد . إنها تحتاج إلى رجال من أمثال أبي بكر الصديق الذي دق الشامتون الشاتون بيته يخبرونه أن صاحبه يزعم أنه ذهب إلى بيت المقدس في ليلة ورجع ، بينما العير تطرد - أي تتابع سيرها في غير انقطاع - شهراً من مكة إلى الشام مدبرة وشهراً مقبلة ، فما كان من الصديق إلا أن قال : « والله لعن كان قد قاله لقد صدق ، إنه ليخبرني أن الخبر ليأتيه من السماء إلى الأرض في ساعة من ليل أو نهار فأصدقه ، فهذا أبعد مما تعجبون منه »^(١) . فالقضية إذن لم تكن يد الأمر إلى العقل والخبرة الحسية لقياسه بأدواتها ، ومعايرته بمعاييرها ، ولكن المعيار والمقياس كان التصديق بصحة الرسالة المحمدية أو عدم صحتها . وهذا التصديق هو الذي جعل قول الرسول (ﷺ) يعلو .

عند أى بكر على الخبرة المادية القحة التى تؤكد أن الانتقال من مكة إلى بيت المقدس لا يتم بغير ضرب أكباد الإبل شهرا للذهاب وشهرا للعودة .

وانطلاقا من هذا كله ، فإننا لا نكون مبالغين ، إذا قطعنا بأنه فى مثل هذا المجتمع ، وفى إطار هاتيك الظروف ، ومع هؤلاء الناس ، ما كان ممكنا أن تتعدد الأفكار ، ولا أن تتنوع الرؤى ، ولا أن تتفاوت الآراء ، سواء فى المستوى الفطرى العقيدى أو فى المستوى العملى الحياتى . ففى المستوى الأول كان الرسول (ﷺ) يؤسس العقيدة فى نفوس أتباعه بهدى من الله دوئما اجتهاد بشرى منه يتعلق بأصول وجوهر هذه العقيدة ، وبالتالي فلم يكن أحد دون الرسول (ﷺ) يمكن أن يكون صاحب اجتهاد فى هذا الخصوص . أما فى المستوى الثانى ، العملى الحياتى ، فلم يكن المسلمون قد كونوا بعد مجتمعهم المستقل ، الذى يديرون أموره بمعرفتهم ، وما كانت لديهم من المشاكل الحياتية الكثير ، كما أن الدعوة الإسلامية لم تكن قد تقدمت بعد لعرض ومناقشة وطرح القواعد التنظيمية التى يقوم عليها المجتمع المسلم المنتظر . أى أن أمور الدنيا ، بكل تلافيفها وتعقيداتها ، لم تكن الشغل الشاغل لمجتمع المسلمين المحدث ، قيادة وجاهيراً ، وذلك رغم كون الدعوة تحمل فى مؤشراتها العامة المبكرة الوعد بمجتمع أفضل ، وبمساواة بين الجميع يهفو إليها المطحونون فى مجتمع مكة التى تسود فيه علاقات العبودية وأنماط عدم التوازن الاجتماعى . ومن هنا فإن أبواب الخلاف كانت موصدة أو شبه موصدة . وقد كان موقف المسلمين المحدثين (وقتئذ) من الرسول (ﷺ) لا يعدو أن يكون استيضاحاً هنا ، أو تبياناً هناك ، أو حاجة إلى تثبيت الإيمان وتقوية العزيمة فى موضع ثالث . والحوار إذ يقوم فى هذا الإطار بين الرسول (ﷺ) وبين أتباعه لا يكون مشاركة منهم للرسول (ﷺ) فى إبداء رأى ، ولا مراجعة لما يلقيه (ﷺ) من قول ، ولا محاجة يواجهون بها صاحب الدعوة ، ولا افتعالا للجدل

يبحث عن نقاط الخلاف ومطابقة ، ولكنه في حقيقته استزادة من العطاء الإلهي الذي ينتقل إليهم عن طريق الرسول الكريم ، وسعيًا مخلصاً لتثبيت العقيدة في النفوس ، وتقوية للرابطة الإيمانية مع القائد العظيم ، ودعماً للصلة الاتباعية بالدعوة الجديدة .

أما بعد الهجرة ، فقد كانت الأمور في يثرب غير ما كانت عليه في مكة . فالظروف مختلفة ، والقوى الفاعلة في الحياة اليربية مغايرة ، وتطور الإسلام ذاته - مجتمعا ودعوة - أسبق كثيراً عما كان عليه في مكة . ففي المدينة ، منذ مطلع البدر على أهلها من ثنيات الوداع كان القطاع الإسلامي يتصدر الحياة السياسية ويحتل الموقع الأرقى والأقوى . وكان المسلم - أي مسلم - آمناً على عقيدته ، مطمئناً على نفسه ، قريح العين على ولده وماله . وهذه الظروف فتحت الأبواب عن سعة لانضمام المتردد والخائف والضعيف من أهل يثرب - أو من غير أهلها - إلى الإسلام . وكانت الشواهد كلها تقطع أن أنجم الإسلام في صعود ، وأن مستقبله في اتساع ، وأن الأرض لله يورثها لعباده الصالحين ، مما أدى بكثير من الطامعين والمتسلقين والانتهازيين الذين تحركهم شهوة الكسب بغير جهد أن يلحقوا بالركب المسلم على أمل أكيد بتحقيق بعض - إن لم يكن كل - ما يرجون . وكانت هذه هي البداية الموضوعية لانطلاق ظاهرة « النفاق » التي عرفها مسلمو يثرب ولم يعرفها مسلمو مكة .

وإلى جانب المسلمين في المدينة ، كانت تتواجد قوتان أخريان رئيسيتان . أما القوة الأولى منهما فتتمثل في الذين بقوا على شركهم من اليربيين ، وهم كثير ، بينما كانت القوة الثانية تضم اليهود ، سواء كانوا يقيمون في داخل المدينة مثل بنى قينقاع ، أو في أطرافها مثل بنى قريظة وبنى النضير ، أو بالقرب منها مثل يهود نخير . وهذه القوة الأخيرة (اليهودية) بوصف أتباعها أهل كتاب وأهل جدل قديم ، كانت تقوم بدور رئيسي في تنمية الصراع الذي دار في المدينة ، والأهم من هذا أنها

كانت تضيف إليه بعدا فكريا وعقائديا كان غائبا - إلى حد كبير - في ذلك الصراع الذى عرفه الاسلام وعائشه في مكة . وقد فرض هذا التواجد المشترك للقوى الثلاث في المدينة ، وبينها قدر من توازن القوى واضح جلى ، نمطاً سياسيا في التعامل يقوم على أسس الاحترام والتقدير والقبول . وكان مرتكز القوة الإسلامية في تعاملها في هذا الإطار تحقيق حرية العقيدة ، وانطلاق الدعوة دون عوائق ، ودون عنت ، ودون معاندة ، وكانت القوتان الأخريان تدركان أن لا مفر من القبول بالتعامل مع القوة الإسلامية الجديدة ولو مرحليا ، بل ولربما كانت كل منهما - خاصة اليهودية - تطمع في احتواء محمد (ﷺ) واحتواء دعوته ، بل ودعم مواقفها به وبأنصاره . وفي إطار توازن القوى هذا ، كان القانون الذى يجرى على أساس منه العمل السياسى هو قانون « الوحدة والصراع » . فالقوى الثلاث عون لبعضها البعض في مواجهة الأعداء والغزاة الوافدين من خارج المدينة وهذا هو جانب الوحدة .

بينما الاحتكاك والجدل ومحاولات التأثير من الداخل بين هؤلاء جميعاً هو جانب الصراع . وقد تمثل جانب الوحدة في قوله ﷺ لبعض من بايعه من أهل يثرب في العقبة الثانية : « أنتم منى وأنا منكم ، أحارب من حاربهم وأسلم من سالمهم » ، كما تمثل فيما تضمنه كتاب المؤاخاة بين الأنصار والمهاجرين بشأن اليهود ، وقد ورد فيه : « وإن يهود بنى عوف أمة مع المؤمنين ، لليهود دينهم ، وللمسلمين دينهم ومواليهم وأنفسهم إلا من ظلم أو أثم فإنه لا يوتغ - أى يهلك ويفسد - إلا نفسه وأهل بيته . وإن لليهود بنى النجار ويهود بنى الحارث ويهود بنى ساعدة ويهود بنى جشم ويهود بنى الأوس ويهود بنى ثعلبة ولجفنة ولبنى الشطيبة مثل ما لليهود بن عوف »^(١) . وبينما كانت قاعدة الوحدة تعمل في الجانب السياسى (والتعاهدى) البحت ، فقد كانت قاعدة الصراع أشد فاعلية في الجانب الفكرى ، وقد تجسد هذا الصراع في محاولات الاثارة والوقية بين الأوس وبين الخزرج لاثارة الاضطراب

والقلق وتضييق المنافذ الإسلامية إلى الجيوب المشتركة المتبقية فيهما ، كما تجسد في الجدل العنيف الذى أثارته اليهود مع المسلمين وبينهم ، والذى تطاول حتى بلغ حد محاولة فتنة محمد (ﷺ) ذاته ، حتى إن الله تبارك وتعالى نبهه إلى ما يراد به وخاطبه بالقول : « وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك فان تولوا فاعلم انما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم وإن كثيرا من الناس لفاسقون »^(٤) . وقد كانت الأرجحية لأى من القاعدتين - الوحدة أو الصراع - على الأخرى مرهونة بالظروف والملايسات التى تحيط بالممارسات اليومية للمجتمع اليربى . ففى أحيان تعلو الأولى ، وفى أحيان أخرى تعلو الثانية ، ولكن يمكن القول فى صياغة عامة أن قاعدة الوحدة ظلت ترقى على قاعدة الصراع حتى كانت وقعة النصر الإسلامى الأولى الكبرى فى بدر ، وفى أعقاب ذلك ارتفعت قاعدة الصراع بعض الشيء حتى كادت توازن القاعدة الأولى . أما فى أعقاب غزوة الخندق ، وبعد الذى تكشف من أفعال اليهود - وبني قريظة منهم على وجه التخصيص - فقد قدم المسلمون قاعدة الصراع على قاعدة الوحدة .

والذى يعنينا من هذا الواقع ، أن التعاملات اليومية المعقدة ، وأن التفاعلات الفكرية المتنوعة التى كانت تجرى فيه ، كانت تنعكس بصورة أو بأخرى على المسلمين ، خاصتهم وعامتهم ، وتتمثل فى تساؤلات واستفسارات ، بل وتشككات أو تخوفات ينقلها بعضهم إلى الرسول (ﷺ) أو يطوى عليها جوانحه ، وكلها شواهد على بداية تنوع فكرى ، وخلافات فى الرأى ، تنمو فى المجتمع الإسلامى .

جانب ثالث فى المجتمع الإسلامى المدنى يجب الوقوف عنده ، ففى ظروف الأمان والاطمئنان التى عمل فيها الرسول (ﷺ) وعمل فيها المؤمنون فى المدينة ، كان من طبائع الأشياء أن تهتم القيادة الإسلامية العليا بأمور الدنيا قدر اهتمامها بأمور العقيدة . وكان من التداعيات

الموضوعية في هذا الخصوص أن تجرى توجيهات ومحاولات واجتهادات لتنظيم المجتمع الإسلامى وإدارته وضبط العلاقات والتعاملات بين أفرادهِ أو بينهم وبين الآخرين . ولعل في تحول القرآن المدنى إلى تناول قصايا التشريع للمجتمع وأمور المعاملات فيه - وهى الميزة الأولى التى تفرق بين المكى من القرآن والمدنى منه - الدليل الموثق على ما تذهب إليه ، وتنظيم المجتمع بكافة جوانبه السياسية والاجتماعية والاقتصادية والحربية كان فتحاً موسعاً لأبواب يَدْخُلُهَا المسلمون لمشاركة الرسول (ﷺ) - ومجادلته - فى الأمور الحياتية . وفى هذا الصدد فإننا نلتقى فى القرآن بوقائع كثيرة تسجل كيفية ممارسة المسلمين لهذا الحق ، فنقرأ عن المرأة التى تجادل الرسول (ﷺ) فى زوجها ، ونقرأ عن الذين ينادونه من وراء الحجرات ، ونقرأ عن عتب القرآن عليه فى مواضع كثيرة مثل فداء الأسرى وكتمانه توجهه - بأمر من الله - للزواج من أم المؤمنين زينب بنت جحش ، كما نقرأ أمراً له - بعد تسجيل لدماثته فى التعامل وديمقراطية سلوكه - أن يشار المسلمين فى الأمر قبل أن يتوكل على الله : « فيها رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم فى الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين » (٥) . أما فى كتب السيرة فإننا نقرأ أخذه بمشورات المسلمين فى تجهيزات الدفاع بحفر خندق حول المدينة فى غزوة الأحزاب ، وفى اختيار موقع نزول الجيش فى غزوة بدر ، كما نقرأ مراجعات المسلمين العنيفة له فى أمور السياسة العليا ، المختلطة اختلاطاً شديداً بأمور العقيدة وحروب الأيديولوجيا ، حين وقع ﷺ صلح الحديبية ، حتى إن الفاروق عمر احتج عليه غاضباً فيسأله : « أولست رسول الله ؟ » ، فيجيبه : بلى ، فيسأل عمر : ألسنا على حق وهم على باطل ؟ ، فيجيب فى سماحته : بلى ، فيرتفع الفاروق بغضب الجدل درجات أخرى ويتعجب : فلماذا نعطى الدنيا فى ديننا ؟! ، فما يكون من السماح الكريم إلا أن يقول : إني أنا

رسول الله ، وإن الله لن يضيعني أبدا .. وغير هذا وذاك تجد الكثير من المحاورات والمناقشات والمشاورات والمراجعات في كافة مناحي الحياة وأنشطتها .. بل ويصل الأمر حدود أن يعرض الرسول (ﷺ) على غطفان ثلث ثمار المدينة إن هم انفصلوا عن أحزاب الشرك التي أحاطت بالمدينة في غزوة الخندق ، فيرفض رأيه الأنصار ، ويستكثرون على كرامتهم (القومية) أن يشاركهم أغراب أعداء في بعض ثمرهم . ومثل هذه الواقعة بما تحمله من خلافات شديدة في الرأي لها دلالات سياسية وقومية وأخلاقية كبيرة يجب تدبرها .

والخلاصة إذن ، أنه فيما بعد الهجرة وحتى فتح مكة ، كانت الظروف مواتية لتحقيق أمان كبير - بل وكسب كثير أيضاً - لمن ينتسب إلى الإسلام ، مما فتح الباب للمتردد والخائف والضعيف بل والمنافق لينضم إلى المجتمع المسلم الصاعد في يثرب . فإذا أضفنا إلى ذلك البعد الثقافي الذي أقحم على الصراع بدخول اليهود بوصفهم أصحاب ديانة وأصحاب أفكار سابقة ، ثم البعد العملي المتعلق بإقامة المجتمع المسلم وتنظيمه بكل التعقيدات والتداخلات المحتملة ، لاستيقنا أن الوحدة المطلقة والتي كانت تميز المجتمع المسلم المكي قد انتقصت بعض الشيء في المدينة ، وقد كان هذا هو المقابل الموضوعي لاتساع المجتمع المسلم ، وازدياد عدد أفرادهِ ، وارتفاع القهر المتوحش عن أتباعهِ . وفي ظل هذا المجتمع اليماني بدأ المسلمون يعيشون حياتهم الاجتماعية والسياسية كما تحياها كل المجتمعات الثورية الناشطة الصاعدة ، فالأهداف العامة موجودة ، والتوجهات العظيمة مشرعة ، والحماس للقيم الجديدة يوجه حركة الأغلبية الساحقة ، والمصابرة في وجه الخصوم قائمة ، والوحدة الداخلية في حبات عيون الكثرة الكاثرة من الثوار ، ولكن شَوْرَرِيَّة الثورة (أو ديمقراطيتها) إذ تتفاعل مع تعقيدات الممارسات النضالية ، تترك لكل عنصر في جيش الثورة حق المشاركة بالفعل أو بإبداء الرأي في الأحداث الجارية والقضايا المستجدة ، وذلك رغم

المساحة الكبيرة التي تظل حكرًا للزعامة الثورية تمارس فيها إدارة الصراع وتوجيه العمل الثوري والتخطيط لإقامة الكيان الاجتماعي الصحيح الذي يجسد في الواقع المعاش إلهامات وأحلام وأهداف الثورة .

ومع فتح مكة ، وما أعقبه من سيادة للإسلام على شبه جزيرة العرب كلها ، بدأت مرحلة ثالثة في السلوك السياسي والاجتماعي والفكري داخل المجتمع الإسلامي . وتتميز هذه المرحلة بدخول نوعيات جديدة من الناس إلى مجتمع الإسلام . هذه النوعيات من الناس اكتسبت إسلامها في اللحظات الأخيرة ، حيث لم يكن قد بقي أمامها من خيار غير الدخول في الإسلام . ونؤكد هنا ابتداءً أن دخول هؤلاء في الإسلام لم يكن ناشئاً عن قهر خارجي مباشر وقع عليهم وفرض عليهم أن يعلنوا أنفسهم مسلمين بغير رغبة منهم أو رغم إرادتهم ، ولكنه كان النتيجة المباشرة لكون انتصار الإسلام لم يعد مجرد احتمال مثلما كان في بداية الخطوات الأولى للرسول وصحبه في يثرب ، بل صار هذا الانتصار حقيقة ضخمة وكاسحة في الواقع العربي كله ، وليس في مكة أو في المدينة فقط . وقد تميز دخول هؤلاء في الإسلام بتلقائية وآلية تفتقد إلى الإرادة المحركة للاعتقاد والموجهة للاختيار . ففي مثل هذه الظروف بدأ الالتحاق الجماعي بالمعسكر الإسلامي ، وهذا الالتحاق ما كان مبنياً على اختيار فردي قوى البصر بمسائل الإيمان ، أو طموح المسعى في سبيل القيم الإنسانية (والإسلامية) العليا ، وهي في مقدمة الميزات التي اتصف بها إسلام الرعيل الأول من السابقين أصحاب الرسول (ﷺ) وأتباعه ، ولكن كانت تخالطه - بصفة عامة وبغض النظر عن مسلمين أكفاء تبعوا الرسول (ﷺ) في هذه المرحلة - شبهات من الانبهار بانتصار الإسلام الساحق ، أو الانقياد للسلطة السياسية الجديدة الكاسحة ، أو القفز إلى سفائن الحكومة الجديدة ، أو التداعي المعتقدي محاكاة للكثرة الكاثرة من الأهل والأصحاب الذين أسلموا أمرهم للنظام الصاعد ، أو شراء السلامة القصوى بإعلان الدخول في

الدين الجديد .

ومن هذه النوعيات يمكننا أن نميز طوائف ثلاث كان لها تأثير كبير فيما بعد في تطور ونمو وتحرك المجتمع الإسلامى . وأول هؤلاء طائفة الطلقاء من أهل مكة ، والتي خرج من جوفها بنو مروان الذين أفسدوا على ذى النورين عثمان بن عفان حكمه ، ثم تاجروا بقميصه ، ثم حاربوا علياً بن أبى طالب كرم الله وجهه ، حتى أقاموا دولة الطلقاء من بنى أمية . أما الطائفة الثانية فتضم أعراب شبه الجزيرة من خارج المراكز الحضرية المشهورة في مكة والمدينة والطائف ، وهؤلاء كان إيمانهم موضع تساؤل ، وموضع شك ، حتى إن القرآن خصهم بصفة الإسلام دون صفة الإيمان : « قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم وإن تطيعوا الله ورسوله لا يلتكم من أعمالكم شيئا إن الله غفور رحيم »^(٦) . ولعله من المفيد أن نذكر أن هذه الآية نزلت في ناس من بنى أسد ، وأنه في بنى أسد هؤلاء قام « طليحة » يدعى النبوة في أعقاب وفاة الرسول (ﷺ) ، مثلما قامت « سجاح » بنفس الدعوى في تميم ، وقام بها « مسيلمة » في اليمامة ، و « ذو التاج لقيط بن مالك » في عمان . أما الطائفة الثالثة التى تعيننا هنا فهي هؤلاء العرب أو الأعراب الذين كانوا على صلة قديمة بالحضارات العالمية الرئيسية التى كانت سائدة وقتئذ ، وهى حضارات الروم والفرس ، وكان هؤلاء يقيمون في شمال الجزيرة المتصل بالشام ، وفي التخوم العليا من منطقة الخليج ، وفي جنوب شبه الجزيرة المتصل بالفرس والقريب من الحبشة . وقد كان هؤلاء متأثرين بالسطوة السياسية والثقافية للروم والفرس ، وقد تمثل هذا التأثير في مناوأة ومشاغبة الدين الجديد بأساليب متنوعة من بينها التحريض على الاستقلال الذاتى ، والخروج على السلطة المركزية الإسلامية في المدينة ، أو الدعوة العدوانية للديانات المسيحية أو اليهودية أو الوثنية في تحد مغامر وصریح للحاكمية الإسلامية في تلك الأصقاع . وإلى هذه الطائفة

ينتسب كثيرون ممن حملوا راية العصيان ضد حكومة أبى بكر بعد وفاة الرسول (ﷺ) ، بل وإن المراجع التاريخية تعطى احتمالاً بأن أول محاولة لهذا الخروج قد تمت فى اليمن بقيادة « الأسود العنسى ذى الخمار » ، فقد قيل إنه تنبأ وظهر أمره وقتل فى عهد الرسول (ﷺ) ، بينما يقال فى مصادر تاريخية أخرى أنه صبر حتى قبض النبى (ﷺ) ثم قام بالثورة على الإسلام^(٧) .

وفىما يتعلق بهذه الطوائف الثلاث ، فإنه يعيننا أن نثبت حقائق أربع . أما الحقيقة الأولى فتؤسس على أن أغلب هؤلاء كان دخولهم فى الإسلام إضافة إيجابية واضحة للرصيد الكمى له ، بينما كان فى الجانب الآخر طرحاً سلبياً من الرصد النوعى لأتباعه الأقوياء الاعتقاد الأقوياء الإيمان . والحقيقة الثانية تتجسد فى مجيء هؤلاء بأفكار وثقافات وانتاءات مسبقة حركت تيارات كثيرة فى الحياة الإسلامية لم تكن موجودة من قبل . والحقيقة الثالثة تؤكد أن الآثار الحقيقية لأفعال وفاعلية هؤلاء جميعاً ، وإن كانت قد بدأت فى الظهور فى نهاية حياة الرسول (ﷺ) ، إلا أن التراكمات الكمية الضخمة التى أوجدوها فى المجتمع الإسلامى لم تبلغ ذروتها إلا بعد وفاته عليه السلام ، وهو الأمر الطبيعى نظراً لقصر الفترة التى تفصل بين الفتح ودخول الناس فى دين الله أفواجا وبين رحيله (ﷺ) إلى الرفيق الأعلى . أما رابعة الحقائق التى يجب إثباتها فمؤداها أن الرسول (ﷺ) لم يترك مجتمعات أصماً ، مصمتة ، مسطح الملايح سياسياً وفكرياً وثقافياً ، ويشذ عن القاعدة العامة التى تحكم مجتمعات خلق الله جميعاً ، ولكنه ترك مجتمعات حيا ، فيه الكثير من التفاوتات والتناقضات والاختلافات ، وإن كان يمتلك فى الوقت ذاته أداتين لعلهما من أقوى الأدوات التى تبنى بها المجتمعات ، وأولاهما : نظرية فى العمل متمثلة فى القرآن الكريم والسنة المطهرة ، أما ثانيتهما فهى : طليعة ثورية مؤمنة متمثلة فى الصفوة من أصحابه الذين قادوا ، عن طريق حزب السابقين فى الإسلام ، المجتمع من بعده إلى المزيد من

الاتساع والاستقرار والتجانس الاجتماعى ، مع ملاحظة أن التجانس الاجتماعى لا يعنى المشابهة الكربونية بين كافة الأفراد أو طمس التمايزات بين القوى والتيارات الاجتماعية ، ولكنه يعنى تكون اتجاهات عامة فى المجتمع تعلق على إمكانيات الاختلاف فى رأى أو التفاوت فى الرؤى والقبول بهذه الحقيقة الرابعة مهم للغاية ، لأنه من ناحية يصادر على الفكرة غير العلمية التى تصور المجتمع الإسلامى الأول مجتمعاً ساذج التجانس ، أبله الولاء ، كما أنه من ناحية ثانية يرشد الحلم الطفولى بإعادة بعث مجتمع الرسول (ﷺ) ، الذى يصوره البعض وجدانياً مجتمع رأى الواحد والموقف الوحيد ، فى هيئة يوتوبيا إسلامية معاصرة نهرب إليها من عجزنا المزمّن ومن جهلنا السياسى الاجتماعى العميق ، ثم انه من ناحية ثالثة يفتح الباب لتحقيق فهم أدق وأشمل لما جرى فى مجتمعات المسلمين اللاحقة .

٢ - الخلاف حول شخص القائد

بعد انتقال الرسول (ﷺ) إلى الرفيق الأعلى جد متغير خطير للغاية على الحياة السياسية فى المجتمع الإسلامى .

لقد انتهى الإجماع المطلق ، داخل ذلك المجتمع ، حول شخص القائد والزعيم .

صعد أبو بكر رضى الله عنه إلى موقع القيادة فى المجتمع الإسلامى ، خليفة لرسول الله (ﷺ) ، ببيعة صحيحة . وهذه البيعة ارتضاها أغلب أهل الحل والعقد فى مجتمع الحكم بالمدينة ، ثم تابعهم عليها كثيرون من المسلمين من خارجها . ولكن لم يجمع المسلمون ، إجماعاً مطلقاً ، على اختيار أبى بكر لقيادة الدولة الإسلامية ، فبعضهم ارتأى لنفسه أو لآخرين حقاً فى خلافة الرسول (ﷺ) يعلو على حق أبى بكر فى هذه الخلافة .

والملفت للنظر أن جانب السياسة فى هذه المرحلة كان يطغى على

الجانب الدينى (العقيدى) فى الصراع أو الخلاف الذى جرى ، أو هو كان على الأقل يناظره . وذلك أمر طبيعى لأن جميع المشاركين فى هذا الرهان كانوا بغير استثناء من أتباع الزعيم العظيم الذى رحل ﷺ ، ولم يكن أحدهم بقادر أن يزعم لنفسه مكانة الزعيم ، خاصة جانبها الروحى ، التى كانت . أو حتى مكانة قرزية منها . فمحمد بن عبد الله لم يكن الحاكم أو القائد فقط ، ولكنه كان قبل ذلك كله صاحب الدعوة ، التى أحدثت المجتمع المسلم ، ثم جمعت فى رحابه كل جزيرة العرب على قيم ومبادئ الإسلام . أما أبو بكر رضى الله عنه ، أو غير أبى بكر ، فليس غير رجل من رجالات المسلمين يقدم نفسه ، أو يقدمه الناس ، للقيام على الشؤون العامة للمسلمين ، بما فيها مسئولية إقامة الدين والحفاظ عليه . وهذه المسئولية الأخيرة ، رغم جسامتها وحساسيتها ، إنما هى مسئولية مدنية للحاكم ، تنشأ عن ضرورة حماية القيم العامة ، والمبادئ الكلية للمجتمع ، من أن تنتهك ، أو تهدم ، أو تتراجع . ومسئولية إقامة الدين هذه لا ترفع الحاكم إلى مرتبة الرسول ، وهى بالتالى لا تمنح أقواله أو أعماله أية حصانة ، كما أنها لا تحيط بشخصه بأية قداسة تحول بينه وبين مراجعة المخالفين ، أو حتى هجوم الطاعنين . ومن هنا فإن التعامل مع الحاكم - سلباً وإيجابياً - بات يحكمه قانون التكافؤ بين الحاكم وبين المحكوم ، وهو القانون الذى كان يتوقف عن النفاذ فى أحيان كثيرة حين التعامل مع محمد بن عبد الله ﷺ باعتباره رسولاً . ولأن قانون التكافؤ هذا ما عاد معرضاً للاستثناء فإن مقتضيات العملية الحياتية (أى السياسية) كان ولا بد أن تفرض نفسها على الأحداث التى جرت (والتى سوف تظل تجرى) فى المجتمع الإسلامى بعد وفاة الرسول ﷺ .

هذا المتغير الخطير الذى نشأ فى الحياة الإسلامية ، جعل الخلافات فى الإسلام تنتقل إلى مستوى آخر غير الذى كانت تجرى عليه فى مجتمع الرسول ﷺ . فلم يعد الخلاف يدور حول جزئيات أو عوارض يأذن

الزعيم ، صراحة أو ضمناً ، بإبداء الرأي فيها ، بل إن الخلاف تطور وتضخم ليدور حول الكليات الاجتماعية والسياسية ، بما فيها القبول أو الرفض أو المراجعة الجذرية لقيادة القائد الجديد .

وفي هذه الظروف بدأ أبو بكر رضى الله عنه ، خلافته ، ومكمن العظمة في أبي بكر رضى الله عنه - بعد مرحلة التصديق بالدعوة المحمدية - هو حنكته السياسية . فقد التقط رضوان الله عليه كل الخيوط ، وميز بينها ، ونسج من كل منها أفضل النسيج وأمتنه وأحكمه .

فقد تطلع الأنصار إلى الخلافة ، وتقدم سعد بن عباد رضى الله عنه سيد الأوس يطلبها لنفسه ، واختلف الأنصار والمهاجرون في سقيفة بني ساعدة حول من يكون له الأمر . ولكن أبا بكر رضى الله عنه قام على الأنصار وقال بعد حمد الله والثناء عليه ، والدعوة إلى الجماعة والنهي عن الفرقة : «إلى ناصح لكم في أحد هذين الرجلين ، أبي عبيدة بن الجراح أو عمر فبايعوا من شئتم منهما . فقال عمر رضى الله عنه : معاذ الله أن يكون ذلك وأنت بين أظهرنا ، أنت أحقنا بهذا الأمر ، وأقدمنا صحبة لرسول الله ﷺ ، وأفضل منا في المال ، وأنت أفضل المهاجرين وثاني اثنين ، وخليفته على الصلاة ، والصلاة أفضل أركان دين الإسلام ، فمن ذا ينبغي أن يتقدمك ، ويتولى هذا الأمر عليك ، أبسط يدك أبايعك»^(٨) . وبايع عمر أبا بكر رضى الله عنهما ، وكذلك فعل أبو عبيدة رضى الله عنه ، ثم تبعهما بشير بن سعد رضى الله عنه من سادات الخزرج ، وتبعهم الكثرة الكثيرة من المسلمين . وقد امتنع سعد بن عباد رضى الله عنه ، وطالب عمر أبا بكر رضى الله عنهما أن يأخذ بيعته عنوة ، وألا يدعه حتى يبايع ، ولكن أبا بكر رضى الله عنه أخذ بنصيحة بشير بن سعد رضى الله عنه الذى حذر من إغصاب الأوس ، وترك سعدا رضى الله عنه وشأنه لم يقهره على إعطاء البيعة . ولم يعط سعد بن عباد البيعة لأبي بكر رضى الله عنه ، ولا لعمر رضى الله عنه

من بعده حتى مات في الشام في خلافة عمر رضي الله عنه ، بل إنه رضي الله عنه كان لا يصلي بصلاتهم ، ولا يجمع بجمعهم ، ولا يفيض بإفاضتهم حتى مات^(٩) . ومواقف أبي بكر رضي الله عنه تجاه تجربة البيعة الأولى للاستخلاف ، ثم تجاه سعد بن عباد رضي الله عنه المنافس له ، المناوئ عليه ، تكشف عن سياسي متمكن ، ومناور ذكي ، عينه على الإسلام ، وقلبه مع استمراره ، وعقله مع ديمومة دولته . فالرجل يقدم الآخرين فيقدمونه مرشحاً للخلافة فائزاً بها . ثم هو لا يغضبه أن يمتنع سعد بن عباد رضي الله عنه عن البيعة ، بل يتركه وشأنه ، محاذراً أن يغضب قومه وهم أحد الأعمدة التي يقوم عليها الإسلام في المدينة .

وشخصية عامة أخرى ، كانت تمثل نواة لتجمع حزبي هلامي آخر ، كان لأبي بكر رضي الله عنه منها موقفاً مشابهاً . فقد أبي علي بن أبي طالب كرم الله وجهه البيعة لأبي بكر رضي الله عنه ، وطلب الأمر لنفسه ، وساندته فاطمة رضي الله عنها زوجته وبنت عمه ، كما ساندته كثيرون من بني عبد المطلب . ومرة ثانية يطالب عمر رضي الله عنه بإكراه علي كرم الله وجهه على البيعة ، بل ويجمع الحطب (كما ورد في إحدى الروايات) حول بيت علي وبيت زوجته فاطمة بنت رسول الله (ﷺ) ، ويهدد بحرق البيت علي من فيه من شيعة علي إن لم يخرجوا لبيعة أبي بكر ، غير أن أبا بكر يكرر نفس الموقف الذي وقفه من سعد بن عباد ، ويتدخل بين عمر وبين علي ويوجهه إلى الأخير قوله : فإن لم تباع فلا أكرهك . وقد امتنع علي ومعه البعض من بني هاشم عن البيعة أربعين ليلة في بعض الروايات ، وستة شهور في غيرها ، وحتى وفاة فاطمة رضي الله عنها في أرجحها^(١٠) .

. ويهمننا قبل أن تنتقل إلى استعراض بعض ما جرى فيما وراء المدينة من قبائل العرب ، أن نسجل الدور الذي قام به بنو أمية محاولين إذكاء الخلاف بين بني هاشم وبين أبي بكر رضي الله عنه . أقبل أبو سفيان بن حرب بن أمية وهو يقول : « والله إني لأرى عجاجة لا يطفئها إلا دم .

يا آل عبد مناف فيم أبو بكر من أموركم ؟ أين المستضعفان ، أين
الأذلان على والعباس ؟! » ، وأنشد يتمثل :

ولا يقيم على ضيم يراد به
إلا الأذلان غير الحى والوتد
هذا على الخسف محبوس برمته
وذا يشج فلا يبكى له أحد

على أن الروايات التي ذكرت هذا الحديث لأبي سفيان تكاد تجمع أن
علياً رضى الله عنه أى أن يتابعه ، وأنه قال له : « إنك والله ما أردت
بهذا إلا الفتنة ، وأنك والله طالما بغيت الإسلام شراً » ، أو قال له : « يا
أبا سفيان طالما عادت الإسلام وأهله فلم تضره بذاك شيئاً ، إني
وجدت أبا بكر لها أهلاً »^(١) . وهذا الدور الكيدى لبنى أمية والطلاق
منهم على وجه التحديد يجب أن نذكره دائماً ، لأنه إن لم يكن قد وجد
فرصته في الخلاف الذى نشب بين أى بكر وبين بنى هاشم وفي
مقدمتهم على بن أى طالب والعباس بن عبد المطلب رضى الله عنهما فقد
هيأت له الظروف فرصة أوسع في عصر عثمان ذى النورين رضى الله عنه
الذى خضع لتطلعات بعض أهله ورفع بنى مروان على رقاب الناس ،
وخلق مجالاً رحباً لانتهازية هؤلاء لتفعل كل ما عجزت عنه في عهد أى
بكر وفي عهد عمر رضى الله عنهما من بعده . وقد جاء مقتل الإمام
عثمان رضى الله عنه ، واستخدام بنى أمية قميصه ، مدخلاً لهؤلاء يؤدى
إلى الإثارة والاستثارة ، وشق وحدة المسلمين ، والتوسل إلى السلطة
بالدهاء وبالكذب ، ومبرراً مكنوباً للخروج على الإمام على ، وشق
عصا الطاعة له ، ومحاربتة ومن معه من جماعة المسلمين حتى استقر
الأمر لبنى أمية ، وتحولت الخلافة الشورية على أيديهم إلى ملك
عضوض .

وفيما وراء المدينة كان الأمر أسوأ مما هو عليه في المدينة فلم يكن

الأمر هناك أمر خلاف بين بعض الشخصيات العامة حول إجراءات وشروط الخليفة الجديد ، ولكنه كان خروجاً صريحاً على سلطة الحكومة المركزية في المدينة . وقد كانت هذه هي النتيجة المباشرة لغياب الزعامة التي لا خلاف حولها ، زعامة رسول الله ﷺ ، وهي الحالة التي عبر عنها الخطيئة (جرول بن أوس بن مالك) إذ قال شعراً :

أطعنا رسول الله إذ كان بيننا

فيا لعباد الله ما لأبي بكر

أيورثها بكرا إذا مات بعده

وتلك لعمر الله قاصمة الظهر^(١٢)

وقد امتنعت أغلب القبائل ، وشارك أهل مكة وكذلك أهل الطائف في هذا الاتجاه ، عن تسليم الزكاة لعمال الحكومة المركزية في المدينة . وبلغ التطرف في أماكن أخرى أن ظهر مدعو نبوة . وقد كان هذا التمرد تلبس فيه أمور كثيرة وتختلط . ففي بعض المواضع كان الانتفاض عاماً ، وفي بعضها الآخر كان خاصاً . وفي بعض النواحي كان قاصراً على الامتناع عن تسليم الزكاة للحكومة المدينة ، بينما هو في نواح أخرى إنكار كامل لسلطة هذه الحكومة ، ثم هو في نواح ثالثة خروج على الإسلام من البعض صريح وواضح . وقد كان هذا اللبس وذلك الخلط وراء الخلاف الكبير الذي طال واحتدم بين كبار الصحابة في المدينة حول قتال هؤلاء الذين شقوا عصا الطاعة على حكومة أبي بكر رضي الله عنه ، ويواجهنا في هذا الصدد موقفان متناقضان - ظاهرياً - لكل من أبي بكر وعمر رضي الله عنهما . فعمر رضي الله عنه الذي لم يكن يصبر على تأخر سعد بن عباد رضي الله عنه أو علي بن أبي طالب كرم الله وجهه عن بيعة أبي بكر رضي الله عنه ، يجمع أغلبية أهل الشورى في المدينة وراءه ، ويرى عدم قتال مانعي الزكاة ، ويتساءل : كيف نقاتل الناس وقد شهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ؟ بينما أبو بكر رضي الله عنه ينتصر لرأى القلة التي رأت الحرب ضرورة وعلاجاً

ويقول : « والله لو منعوني عقلاً كانوا يؤدونه إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم على منعه » ، أو يقول رضى الله عنه : « والله لأقتلن من فرق بين الصلاة والزكاة » .

والحقيقة أنه لا تناقض في مواقف أبى بكر ، إذا سلمنا برجاحة حدسه السياسى ، وإذا انطلقنا من قوة إحساسه بالدين . فالذى حدث من تأخر البعض عن البيعة في يوم السقيفة ، إنما يعبر عن مواقف فردية ، وهذه المواقف الفردية تتعلق بشخص الحاكم المنتظر ، ولا تتعداه إلى غير ذلك . أما موقف مانعى الزكاة (أو المرتدين) فإنه يتعلق بما هو أكبر من شخص الحاكم . إنه يتعلق بالنظام ككل ، كما يتعلق بالمبادئ والأسس العامة والكليات التى يقوم عليها هذا النظام . وقد استطاع أبو بكر رضى الله عنه ، الذى كانت ولايته فلتة موفقة كما عبر عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، أن يفصل بين رأس النظام وبين النظام ذاته ، وكان هذا الفصل هو جوهر التوفيق السياسى الذى صاحب كل أفعاله ، وأنقذ الإسلام من المحن والعواصف التى تعرض لها عقب وفاة الرسول ﷺ . وفى إطار هذا الفصل الواعى كان أبو بكر فى غضبه على الخارجين عن النظام أشد منه على الرافضين لشخص الخليفة من أمثال سعد بن عبادة رضى الله عنه وعلى بن أبى طالب كرم الله وجهه . وفى جانب آخر ، فإن الذين امتنعوا عن بيعة أبى بكر رضى الله عنه هم كما أوردنا من الشخصيات العامة التى لا تقف بمفردها ، ولكنها مؤهلة لأن يجتمع حولها تأييد بعض المسلمين ، ولذلك فإن الحكمة السياسية تستلزم نوعاً من الحرص السياسى والود العملى فى التعامل معهم ، بما لا ينشط قدراتهم الشخصية أو الوراثة أو القبلية لجمع المزيد من المؤيدين حولهم وفى عقر عاصمة الخلافة ، وهذا هو بالضبط ما قصده وما فعله أبو بكر رضى الله عنه .

وليس يعنينا ما انتهى إليه الخلاف (أو الصراع) بين أبى بكر رضى الله عنه وبين الآخرين الذين خالفوه ، سواء كانوا من وجهاء المدينة

أو من قبائل العرب ، فذلك كله معروفة تفاصيله في كتب التاريخ والسير . ولكن الذى يعنينا هو استنباط المؤشرات التى دار هذا الخلاف (الصراع) على أساس منها . وأول هذه المؤشرات أن التفاوتات فى المواقف وفى الآراء فى المجتمع الإسلامى قد اتسعت وتنامت حتى نالت شخص رئيس الدولة ، تأييداً ومعارضة ، مبايعة ورفضاً ، ولكن هذا لم يدفع رئيس الدولة إلى حرمان هؤلاء المناهضين حقوق المعارضة ، ولم يرتب له إعلان الحرب عليهم طالما وقفت معارضتهم عند حدود الامتناع السلبي عن القبول لشخصه أو التعاون معه ، ودونما انتقال بالمعارضة إلى الخروج المسلح أو العنف على النظام ، وطالما كانت حقوق السيادة للحكومة الإسلامية موضع قبول من هؤلاء المناهضين . أما المؤشر الثانى فهو ظهور تيارات المعارضة المنظمة نوعاً ما ، فى إطار المجتمع الإسلامى ، والتى تجمعت ، ولو فى صورة هلامية بعض الشيء ، حول بعض الشخصيات العامة فى المجتمع . وقد كان ظهور هذه التيارات هو

التمهيد العملى للقسمة المتبلورة للمجتمع الإسلامى فى مراحل لاحقة إلى أحزاب وفرق ، مختلفة الآراء ، متباينة المواقف . وثالث المؤشرات أن مواقف التيارات المختلفة فيما نشب فى بداية ولاية أبى بكر - رضى الله عنه - كانت تتراوح بين الإخلاص للإسلام وبين محاولة انتهاز فرص سنحت للكيد له أو لتحقيق بعض الكسب الدنيوى من ورائه ، وقد تمثل هذا الجانب فى محاولات الوقعة بين أبى بكر - رضى الله عنه - وبين بنى هاشم والتى تولى كبرها بنو أمية ، كما تمثل فى مواقف بعض القيادات القبلية التى امتنعت عن أداء الزكاة ، بل وادعت النبوة فى أحيان أخرى . ولكن رغم هذا التفاوت فى المواقف فإن الحكومة المركزية الإسلامية ، وعلى رأسها الصديق الخليفة الأول أبو بكر ، كانت حريصة على ألا تعامل الناس بنياتهم ولكنها كالتعاملهم على أساس أفعالهم ومواقفهم العملية الظاهرية . وقد تجسد هذا أشد ما يكون التجسيد فى التعامل مع الخارجين من أهل القبائل . فقد وجه

إليهم أبو بكر - رضى الله عنه - قبل الجيوش ، كتاباً جاء فيه : « وإنى قد أنفذت إليكم فلانا فى جيش من المهاجرين والأنصار والتابعين بإحسان ، وأمرته ألا يقاتل أحدا ولا يقتله حتى يدعوهُ إلى داعية الله ، فمن استجاب وأقر وكف وعمل عملاً صالحاً قبل منه وأعانه عليه ، ومن أبى ، أن يقاتله على ذلك .. » . وقد أمر أبو بكر رضى الله عنه رسله أن يقرأوا كتابه هذا فى مجامع الناس ، وأن يكون الداعية الأذان .

لذلك كان المسلمون إذا أذنوا فأذن الناس كفوا عنهم ، وإن لم يؤذنوا سألوهم ما هم عليه ، فإن أبوا عاجلوهم^(١٢) ، والمؤشر الرابع يدل على أن أياً من الاتجاهات التى خالفت الحكومة المركزية ، والاتجاه العام فى المدينة المنورة ، لم ينجح فى الصمود طويلاً على مواقفه التى بدأ بها . فقد استطاع النظام بحكمته السياسية أحياناً ، وبجزمه العسكرى فى أحيان أخرى ، أن يفرغ هذه الاتجاهات من شحنات التمرد أو الخلافات التى تتفاعل فى داخلها ، بل وقدر فى النهاية أن يحتوى هذه الاتجاهات جميعاً فى إطار الاتجاه العام الذى تقوم عليه الحكومة المركزية . ثم يأتى المؤشر الخامس ، وهو غاية فى الأهمية . واصلب هذا المؤشر أن الذين اختلفوا مع أبى بكر - رضى الله عنه - فلم يسارعوا إلى تأييده ومبايعته ، لم يختلفوا معه لاجوجاج رأوه فيه ، ولكنهم رأوا فقط (أو توهموا) أنهم أحق بالأمر أو أقدر عليه منه . كما أن أياً من هؤلاء ، أو من غيرهم ، منذ ولى أبو بكر - رضى الله عنه - الأمر إلى أن مات بعد حوالى العامين ، لم يسجل على نظام الحكم البكرى فساداً فى السياسة ، أو عبثاً فى الأفعال ، أو حتى انحرافاً فى الأقوال . وقد كان ذلك أمراً مهماً للغاية ، بل ولربما كانت هذه الاستقامة المتبصرة التى تميز بها نظام الحكم ، والتى تواصلت أيضاً فى عهد عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - هى التى مكنته من اجتياز كافة المحن المهلكة التى تكالبت عليه وأخذت بناصيته وأطبقت بخناقهِ ، ثم مكنته من احتواء الخلافات جميعاً ، وجعلته قادراً على إعادة توحيد العرب مرة ثانية تحت راية

الإسلام الخفاقة التى حملتها هذه الوحدة العظيمة إلى أقاصى بلاد فارس والروم لتقوم امبراطورية عظيمة للإسلام ، ولكن بغير أباطرة . امبراطورية يرأسها رجل نحشن المظهر ، قوى الخلق ، هو عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - الذى سئل يوماً عما يحل له من بيت المال فقال : « أنا أخبركم بما استحل منه ، يحل لى حلتان : حلة فى الشتاء ، وحلة فى القيظ ، وما أحج عليه وأعتمر من الظهر ، وقوتى ، وقوت أهلى كقوت رجل من قريش ليس بأغناهم ولا بأفقرهم . ثم أنا بعد رجل من المسلمين يصيبنى ما أصابهم » .

٣ - التوحد والاختلاف صنع الظروف الموضوعية

فى ظل الحكم العمرى ، كانت التعقيدات السياسية فى المجتمع الإسلامى دون ما كانت عليه فى ظل حكومة أبى بكر - رضى الله عنه - وإن كانت مسئوليات الدولة الإسلامية فى عهد عمر - رضى الله عنه - قد صارت أكثر جسامه . فقد تولى أبو بكر - رضى الله عنه - مواجهة فتن الردة ، ونزعات التمرد ، ودعاوى الاستقلال عن حكومة المدينة ، وإعادة توحيد الجزيرة العربية تحت راية الإسلام ، ممهداً الطريق لبداية المواجهة التاريخية بين عرب الجزيرة المسلمين وبين الامبراطوريات المجاورة ، البيزنطية والفارسية . وكان عمر - رضى الله عنه - القائد التاريخى للمرحلة ، عميقاً فى إسلامه ، قويا فى إرادته ، جسوراً فى فعله . وكانت الاندفاعة العمرية - الإسلامية فى الفتوحات هى الاستثمار المتبصر للوحدة العربية ، وكانت فى الوقت ذاته الأتون الذى انصهرت فيه هذه الوحدة فأعيدت بلورتها ، وتدعمت صلابتها ، وتأكدت نقاوتها ، ليصير المجتمع الإسلامى بالتالى فى عهد عمر - رضى الله عنه - أكثر استقراراً عما كان عليه فى عهد أبى بكر رضى الله عنه . وزاد من استقرار نظام الحكم العمرى ، أنه كان نظاماً تطهيرياً وثورياً فى الوقت ذاته . كان العدل المطلق أساس النظام ، وكان قيام

الحاكم على شئون المسلمين ، وإحساسه بالمسئولية المباشرة عن بغلة عثرت بالعراق ! هما مناط السلوك الإدارى والسياسى فى ذلك النظام . وكانت اليقظة العمرية فى استخدام أصلح الناس . لحكم الناس عاملاً رئيسياً ثالثاً فى استقرار المجتمع الإسلامى . فبنى عدى بن كعب عشيرة عمر - رضى الله عنه - وأهله لم يكن حظهم مع عمر أفضل من حظهم مع أبى بكر - رضى الله عنه - ولا كان أفضل من حظوظ سائر بطون قريش ولا سائر المسلمين ، وما كان عمر - رضى الله عنه - ليفعل مع أهله غير الذى فعل وهو الذى كان إذا حدثته نفسه تغريه بما هو فيه من جاه وسلطان روضها بذكر حياة الشظف فى المرعى الخشن ، والتى كان يعيشها فى مطلع حياته مع إبل الخطاب ! . وهذا الضابط الأخير فى نظام الحكم العمرى هو الذى حال دون انتشار قوم - أيا كانوا - بالحكومة العمرية ، يوجهونها وفق هواهم أو بناء على ما يرون فيه مصالحهم ، كما حصن المجتمع الإسلامى ضد لعبة التيارات المتنمرة ، وضد مراكز القوى الطامعة ، والتى وجدت فرصتها عن سعة فى عصر ذى النورين عثمان رضى الله عنه .

أمر رئيسى آخر ، يتعلق بمبايعة عمر - رضى الله عنه - خليفة ، ساعد على استقرار نظام الحكم العمرى . فتلك البيعة لم تصاحبها التعقيدات التى صاحبت بيعة أبى بكر رضى الله عنه . ذلك لأن هذه البيعة الأخيرة ، قد كفت المسلمين مئونة توهمات كثيرة كانت تبدو نشيطة عقب وفاة الرسول ﷺ . فقد صادرت بيعة أبى بكر رضى الله عنه ، بإنجازها وبتوفيقها ، جميع التطلعات الفئوية الطامعة إلى الخلافة . فلم تعد الخلافة حقاً للأنصار - أهل المدينة وأصحابها - دون المهاجرين ، ولم يعد جائزاً أن يكون من هؤلاء أمير ومن أولئك أمير ، بل هو أمير واحد للدولة واحدة . كما أن وراثة النبى - ﷺ - من بعض أهله هى الأخرى قد صودرت كفكرة تؤدى إلى سدة الخلافة . ومحصلة هذا كله ، أن الشخصيات العامة ، مع ما قد تجمعها حولها من

المؤيدين ، والتي تأتت على بيعة ألى بكر رضى الله عنه ، أو تأخرت عنها ، لم تكرر تأيها أو تأخرها هذا فى بيعة عمر رضى الله عنه .

لقد مضت أمور الدولة وأمر الخلافة فى عهد عمر - رضى الله عنه - على أحسن ما يكون الماضى .. وقد كان لقوة عمر - رضى الله عنه - وجرأته وهيبته الأثر الكبير فى تجسيد وحدة المجتمع الإسلامى فى هذه المرحلة . ففوة عمر - رضى الله عنه - هى التى وضعت المجتمع الإسلامى العربى الحدود ، فى مواجهة جادة مع الروم والفرس ليصنع المجتمع الإسلامى العالمى الأبعاد والمواطن . وجرأته هى التى وضعت فى مقدمة المجتهدين ، والآخذين باجتهادات الآخرين ، والساعين إلى كل صاحب خبرة ، فى تنظيم أمور الدولة ، وترتيب حقوق المسلمين ، وإقامة أحكام الشرع . أما هيبته فهى التى جعلت العامة والخاصة - إن جاز أن نقول إن تصنيفاً كهذا يقوم فى مجتمع العدل والقسمة بالسوية - يلتزمون الجادة والجد فى الفعل وفى القول مثلما التزمها أمير المؤمنين القدوة والقائد .

وهذه الصفات التى أثبتتها التاريخ لعمر - رضى الله عنه - ما كانت تؤدى إلى حرمان المواطن المسلم من حق إبداء الرأى فى مواجهة الآراء أو المواقف العمرية ، ولكنها كانت فقط تضع ضوابط على السلوك والفعاليات تجعلها أكثر رشداً وأكثر جدية وأكثر نفعاً للإسلام وللمسلمين . بل لعل الأحداث التى تروى عن مراجعة المسلمين لعمر - رضى الله عنه - من أشهر روايات المراجعة التى سجلها تاريخ السير الإسلامية . فعمر - رضى الله عنه - هو الخليفة الذى طلب من الناس إن رأوا فيه اعوجاجاً أن يقوموه ، فوقف واحد منهم يعلن أنهم لو رأوا فيه هذا الاعوجاج لقوموه بسيوفهم ، فحمد عمر الله أن جعل فى أمة الإسلام من لو رأى فى عمر اعوجاجاً قوموه بسيفه . وعمر أيضاً هو الخليفة الذى طالبه أعرابى فى المسجد ، وهو فوق المنبر ، أن يعدل ، وخاطبه فى خشونة لأنه أخذ نصيبين لنفسه وأعطى كل واحد من عامة

المسلمين نصيباً واحداً من قماش الفئء ، فاستنجد عمر أمير المؤمنين وعظيمهم بابنه عبد الله ليشهد أنه أعطى أباه نصيبه من قماش الفئء حتى يكفيه النصيبان ثوباً واحداً وهو الطويل الجسم ! . بل إن عمر - رضى الله عنه - بدأ خلافته بمهاجمة من أحد عامة المسلمين ، لو كان وقع في غير الظروف التي وقع فيها لما سكت عمر - رضى الله عنه - عنه . فقد خرج رضى الله عنه من عند أبي بكر - رضى الله عنه - وهو في مرضه وفي يده كتاب استخلافه لا يدرى ما فيه ، ولكن الخليفة الأول طلب منه أن يعلم الناس بما فيه ، فقال له رجل : ماذا في الكتاب يا أبا حفص ١٩ ، قال : لا أدري ، ولكني أول من سمع وأطاع ، فقال الرجل : ولكني والله أدري ما فيه ، أمرته عام أول (يعني مبايعة عمر أبا بكر في السقيفة قبل عامين) ، وأمرتك العام !^(١٩) . إن هذه الوقائع وغيرها كثير تثبت أن تفاوت الآراء ، وتعارضها ، وتبادلها ، حتى ولو كان ذلك في إطار المبادئ والقيم الكلية للمجتمع الإسلامي ، كانت جميعها حقائق مجسدة في كل حقبة ومراحل التاريخ الإسلامي .

تبقى ملاحظة أخيرة أساسية يجب إثباتها . فقد بدت الوحدة السياسية والفكرية في المجتمع الإسلامي في عهد عمر رضى الله عنه أفضل كثيراً عما كانت عليه في عهد أبي بكر رضى الله عنه ، بل وحتى في نهاية عهد الرسول ﷺ ، كما أنها كانت بغير شك أفضل منها في عهد عثمان رضى الله عنه ، وبالتالي كانت الخلافات في عصره دون مثيلاتها في هاتيك العصور جميعاً . ولست أحسب أن كل هذا يرجع فقط إلى كفاءات عمر رضى الله عنه الشخصية ، رغم عظمتها ، ومناسبتها للمرحلة التاريخية التي حكم فيها عمر رضى الله عنه ، ولكنه يرجع أيضاً إلى الظروف الموضوعية التي أحاطت بمرحلة الحكم العمرية . فعمر رضى الله عنه حكم في أفضل المراحل من تاريخ الراشدين . فقد تولى أمور الخلافة بعد أبي بكر - رضى الله عنه - الذي تحمل عبء إعادة توحيد عرب الجزيرة بعد ذلك الخطر الرهيب الذي أوشك - لولا

العبقريّة السياسيّة للصديق - أن يذهب بمجتمع الرسول - ﷺ -
 بدءاً وضياعاً بين المرتدين والمراجعين من العرب والأعراب . ثم إنه -
 رضى الله عنه - أى عمر - انتقل إلى جوار ربه قبل أن يبدأ التفاعل
 السلبي بين العرب المنتصرين وبين الموالى المهزومين من نصارى ومجوس
 (أو روم وفرس) ، وبعضهم ، إن لم يكن الكثير منهم ، قد أغضبه
 وجرح كرامته القوميّة ما حاق بأهله وبحضارته القديمة العظيمة . وهذا
 العامل الرئيسي الجديد بدأ عطاؤه السلبي في نهايات حكم عمر - رضى
 الله عنه - وتراكم في عهد عثمان رضى الله عنه ، حتى إن الموالى وأهل
 الأمصار كان لهم الدور الرئيسي في قتل عثمان رضى الله عنه وإحداث
 ذلك الهول العظيم الذى حاق بالمجتمع الإسلامى في نهاية حكمه . بل إن
 مقتل عمر رضى الله عنه ، على يد أبى لؤلؤة فيروز المجوسى غلام المغيرة
 ابن شعبة ، مع شبهة اشتراك الهرمزان وجفينة من الموالى وكعب الأحبار
 من اليهود ، كان الإنذار الأول بذلك الدور الخطير السياسى الذى
 سوف يلعبه غير العرب في تشكيل التاريخ الإسلامى في مراحل
 المقبلة^(١٥) . أى أن عمر رضى الله عنه ، حكم في مرحلة ما بين توحد
 الجزيرة العربيّة نهائياً حول راية الإسلام وبين عودة تهديد وحدة ذلك
 المجتمع الإسلامى بدخول الأمصار الواسعة الأراضى الكثيرة الناس في
 إطار الدولة الإسلامية ، وهى أكثر المراحل استقراراً في التاريخ الإسلامى
 على إطلاقه . وقد أكد هذا الاستقرار ، بالطبع ، سياسة عمر رضى الله
 عنه العادلة ، كما أكدته عمليات المواجهة العربيّة للموالى ، أثناء معارك
 الفتح ومواقعه ، لكل ما تخلقه وتؤكد من عناصر التوحيد السياسى .

والملاحظ عموماً ، أنه توجد مشابهاً - مع الفارق - بين فترة
 الاستقرار الحمديّة وبين فترة الاستقرار العمريّة اللتين مرّ فيهما المجتمع
 الإسلامى مطمئناً . ففي بداية كل منهما كانت المواجهة مع الخصوم
 أحد العناصر أو الدوافع الرئيسيّة لوحدة الجماعة المسلمة أو التجمع
 المسلم . ففي الفترة المكيّة من بعثة محمد ﷺ كانت وحدة الجماعة

المسلمة وتميزها عن المجتمع القريشي الكافر هي الزاد للصمود ، وهي الوسيلة والمخرج للإسلام من النطاق الذي هو محصور فيه إلى النطاق الأوسع الذي شمل جزيرة العرب كلها فيما بعد . وفي فترة الحكم العمرى كانت وحدة المجتمع العربى المسلم هي الزاد والوسيلة والمخرج للإسلام من نطاق شبه الجزيرة إلى النطاق الأوسع الذى ضم أراضى فارس والروم وملحقاتها ، حتى يصبح محمد ﷺ مرسلًا بحق رحمة للعالمين . وكما فرض عنف الصراع وحدته على جماعة المسلمين الأول التوحد فى مواجهة المجتمع المكي المناوئ المقاوم المحارب ، كذلك فرض عنف الصراع وفرضت حدته وحدة القوة والفعل على المجتمع الإسلامى الناهض فى عهد عمر حتى يمكن مواجهة الخصوم الأقوياء من الفرس والروم ، وكانت المواجهات الخارجية بكل عناصر التحدى التى تلازمها عاملاً مؤكداً لتدعيم الوحدة الداخلية فى المجتمع العربى المسلم . أما فى

نهاية كل من المرحلتين المحمدية والعمرية فى التاريخ الإسلامى فإن الاتساع المفاجئ والنشيط للرقعة الإسلامية كان يقذف إلى المجتمع الإسلامى بالكثيرين ممن لم يتشربوا الدين الجديد ، اعتقاداً وفكراً وخلقاً وسلوكاً والتزاماً ، وكان هؤلاء دور كبير فيما حدث من خلل سياسى فى أعقاب كل من هاتين المرحلتين المتميزتين بالاستقرار السياسى الشديد داخل المجتمع الإسلامى . وهؤلاء الملحقون بالطفرة على المجتمع الإسلامى كانوا طلقاء مكة ثم أعراب شبه الجزيرة العربية فى حياة الرسول ﷺ ، بينما كانوا من الموالى من فرس وروم (أو من أتباعهما مثل المصريين) أثناء فترة الحكم العمرى . وقد كان من التوفيق الشديد أن جاء أبو بكر رضى الله عنه بعد الرسول ﷺ فاستطاع بحكمته السلوكية وحنكته السياسية أن يحتوى الأزمة وأن يخرج بالإسلام منها سليماً معافاً . أما بعد عمر رضى الله عنه ، ورغم أن الملحقين الكثير بالإسلام كانوا أكثر خطراً ، وأشد أثراً ، لأنهم أصحاب حضارات وثقافات قوية وعميقة الجذور كانت ولا بد ستحتاج الإسلام وتصارعه

بل وتآمر عليه ، فقد جاء عثمان ذو النورين رضى الله عنه ، ولم يكن مؤهلاً - رغم ميزات الشخصية وصلحياته النفسية وقدراته الإيمانية - لمواجهة هذا التغيير السياسى الخطير الشأن بما هو أهل له .

٤ - الخروج على القائد

كما أوضحت من قبل ، فإنه فى عهد الرسول ﷺ كان الإجماع الإيمانى حول شخص القائد والرسول يجعل الخلاف فى رأى ، أو فى العمل داخل المجتمع الإسلامى ، فى حدوده الدنيا .

ومع أى بكر ، وعمر ، رضى الله عنهما إذا ما استثنينا فترة الردة القصيرة (بالمدلول السياسى قبل المدلول الدينى) ، فإن الإجماع السياسى حول القائد الصحابى ، الحازم العادل القوى ، قد حصر الخلافات داخل المجتمع الإسلامى فى حدوده المعقولة ، حيث كان هذا الخلاف ينحصر فى النظر إلى الأمور التفصيلية لتعقيدات الحياة اليومية - ومن بينها القبول بشخص الخليفة أو رفضه - دون أن يرتفع لتناول الكليات القيمة التى يسير على أساس منها مجتمع المسلمين ، ودون الخروج العملى على مكانة الخليفة وسلطته المدنية .

ولكنه مع مجئ عثمان رضى الله عنه ، انتقل الخلاف واتسع إلى حدوده الطبيعية ، إن لم يكن تجاوزها . فشخص الخليفة ، وسياسته ، وأفكاره ، وفهمه للكليات القيمة الإسلامية ، وأعماله كلها ، أصبحت مواضع مراجعة عنيفة من الشعب المسلم . بل إن الخروج بالقوة على الخليفة أصبحت مبررة ، إن لم تكن قد أصبحت مطلوبة فى رأى وفهم الكثيرين . إن المستوى الذى بلغه الخلاف ، بل الصراع ، فى عهد عثمان رضى الله عنه تعبر عنه بالدقة تلك الرسالة الموجهة من الأشتر (مالك بن الحارث) أحد وجوه المعارضة فى مصر الكوفة إلى الخليفة فى المدينة . والأشتر كان قد تعرض هو ومجموعة من الكوفيين معه إلى النفى الإدارى من سعيد بن العاص (أموى) عامل الكوفة بموافقة عثمان

الخليفة رضى الله عنهما . وقد تمكن الأشتر ومن معه في وقت لاحق أن يحولوا بين سعيد وبين دخول الكوفة ، وأن يفرضوا على عثمان عزله ، وإعادة تولية أبى موسى الأشعرى رضى الله عنه بدلا منه ، وكان عثمان رضى الله عنه قد ولي الوليد بن عقبة بن أبى معيط (أموى آخر) ثم سعيداً مكان الأشعرى في الكوفة . يقول الأشتر في ذلك الكتاب إلى أمير المؤمنين :

« من مالك بن الحارث إلى الخليفة المبتلى الخاطيء الحائد عن سنة نبيه النابذ لحكم القرآن وراء ظهره . أما بعد ، فقد قرأنا كتابك ، فأنه نفسك وعمالك عن الظلم والعدوان وتسيير الصالحين ، نسمح لك بطاعتنا . وزعمت أنا قد ظلمنا أنفسنا ، وذلك ظنك الذى أرداك فأراك الجور عدلاً والباطل حقاً . وأما محبتنا فإن تنزع وتتوب وتستغفر الله من تجنيك على خيارنا ، وتسييرك صلحاءنا ، وإخراجك إيانا من ديارنا ، وتولييك الأحداث علينا ، وأن تولى مصرنا عبد الله بن قيس وأبا موسى الأشعرى وحذيفة ، فقد رضيناهم ، واحبس عنا وليدك وسعيدك ومن يدعوك إليه الهوى من أهل بيتك إن شاء الله . والسلام »^(١٦) .

فمالك بن الحارث في خطابه هذا لا يدين سياسات الخليفة ومواقفه العملية وحمله بنى مروان على رقاب الناس فقط ، ولكنه يدين فهمه للقرآن ، وحياده عن السنة ، مما يعنى أن الكليات والمؤشرات العامة في المجتمع الإسلامى قد وضعت للمرة الأولى موضع الخلاف والمراجعة بها والمجالدة .

لقد شمل هذا الخلاف فيما شمل من الكليات طبيعة الخلافة . فقد رأى فيها عثمان رضى الله عنه ما جعله يقول : « ما كنت لأخلع قميصاً قمصنيه الله عز وجل » ، أو يقول : « لأن أقدم فتضرب عنقى أحب إليّ من أن أنزع سربالاً سربلنيه الله عز وجل » . ورأى عثمان رضى الله عنه هذا يرفع عنه المساءلة أمام الناس ، وهو رأى وافقه فيه البعض ،

ولكن خالفه فيه كثيرون ، بل وخرجوا عليه بسببه . ولعل هذا الفهم العثماني لطبيعة السلطة هو الذى دفع عثمان رضى الله عنه ، وقد وصف قبل استخلافه بأنه أرفق الناس بالناس ، إلى التخشن فى معاملة كثيرين من خيار الصحابة مثل عبد الله بن مسعود ، وعمار بن ياسر ، وأبى ذر الغفارى ، رضى الله عنهم ، فضرب بعضهم ، ونفى بعضهم الآخر نفيا إداريا ، بينما حرم بعضهم الثالث حقوقهم فى أعطيات بيت المال .

ونشب خلاف آخر أشد حول طبيعة مالية الدولة الإسلامية . فقد رأى فيها عثمان رضى الله عنه والولة من أقاربه وفى مقدمتهم معاوية رضى الله عنه : « مال الله » الموكول إليهم للتصرف فيه كيفما شأؤوا ، بينما رآه الآخرون ، وعلى رأسهم الصحابى الجليل أبو ذر الغفارى رضى الله عنه : « مال المسلمين » وللمسلمين الحق فى مراجعة الخليفة بشأنه ومحاسبته عليه . فعندما يعطى عثمان مروان بن الحكم مالا كثيرا ، والحارث بن الحكم رضى الله عنه ثلاثمائة ألف درهم ، وزيد بن ثابت الأنصارى رضى الله عنه مائة ألف درهم ، وعندما يغضب أبو ذر الغفارى رضى الله عنه لذلك ، وكان يكره أن يعطى الإمام مال الإسلام للأغنياء بغير حقه فيزيدهم غنى ويزيد الفقراء فقرا ، ويتلو قول الله عز وجل : « والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله لبشرهم بعباد أليم » ، عندما يحدث هذا الفعل من عثمان رضى الله عنه ويخرج هذا القول من أبى ذر رضى الله عنه ، يرسل عثمان إلى أبى ذر رضى الله عنهما أحد مواليه ينهيه عما يقول ، فيرد أبو ذر رضى الله عنه : « أينهاى عثمان عن قراءة كتاب الله وعيب من ترك أمر الله ! ، لأن أَرْضَى الله بسخط عثمان أحب إليّ من أن أَرْضَى عثمان بسخط الله » . وقد بلغ الأمر بعثمان رضى الله عنه أن حلى بعض أهله من النساء بجوهر كان فى بيت المال ، فلما روجع فى هذا الشأن قال : « لناخذن حاجتنا من هذا الفىء وإن رغمت أنوف أقوام » . بل لقد حدث أن أمر لبعض أهله (وأغلبهم من بنى مروان) بعطايا كبيرة استكثرها خازن بيت المال

عبد الله بن الأرقم رضي الله عنه وأبى أن يدفعها لهم ، فلامه عثمان رضي الله عنه قائلا : « ما أنت ؟ .. إنما أنت خازن لنا » ، فرد عليه القول : « ما كنت أرى أبى خازن لك ، وإنما خازنك أحد مواليك ، لقد كنت أرانى خازناً للمسلمين » ، ثم أقبل عبد الله بن الأرقم رضي الله عنه بمفاتيح بيت المال فعلقها على منبر النبي ﷺ وجلس في داره .

وقد ترتب على ذلك الفهم العثماني لطبيعة السلطة وطبيعة مالية الدولة الإسلامية أمور كثيرة ، كانت جميعها تؤدي إلى التوترات الاجتماعية في المجتمع الإسلامي . فإطلاق عثمان رضي الله عنه يده في الأموال العامة كان بمثابة الضوء الأخضر لكل عماله في الأمصار ليمدوا أيديهم حتى إلى أموال الصدقة ، وكان ظلم هؤلاء ينسب إلى عثمان رضي الله عنه ويبلغه ذلك فلا يغير منه شيئا . وقد كان نصيب بنى أمية من ذلك كبير . فعطاؤه لهم : « لم يقتصر على السائل من المال ، وإنما تجاوزه إلى الجامد أيضاً ، وقد نقم الناس من عثمان أنه كان يقطع القطائع الكثيرة في الأمصار لبنى أمية »^(١٧) . وقد كان لعثمان منطقته الخاص في تبرير ما ذهب إليه من توسعة الأعطيات والصلوات من بيت مال المسلمين على بعض أهله ، ففيما يروى عنه أنه كان يقول : « إن أبا بكر وعمر كانا يظلمان أنفسهما وقرابتهما تقربا إلى الله ، وأنا أصل رحمي تقربا إلى الله » . وسواء كان هذا التكييف الشخصي لأفعال عثمان رضي الله عنه منطلقا له اختاره لنفسه ، أسبق من نقد الناقدين ، أو كان تبريراً لاحقا لذلك النقد ، وسواء كان ذلك المنحى مقبولا من وجهة الأخلاق الفردية أو غير مقبول ، فإنه من وجهة النظر السياسية ، ووفق مقتضيات الانضباط الاجتماعي ، كان خطيراً بل وغاية في الخطورة ، لقد كان عثمان رضي الله عنه يوسع في أعطياته على الأغنياء من أهله ومن غير أهله ، وهو بالتالي كان يراكم ثروات المجتمع الإسلامي إلى جانب من أناسه عن غير وجه حق ، حتى زاد الغنى غنى وازداد الفقير فقرا . وقد كان هذا مثار سخط كثيرين ، سواء من الشخصيات العامة مثل أبى ذر

الغفارى وعبد الله بن مسعود وعلى بن أبى طالب رضى الله عنهم ،
أو من عامة الناس الذين أذاهم المسلك العثمانى إيذاء اجتماعيا بليغا ، وقد
أدت السياسة المالية لعثمان رضى الله عنه إلى تنمية طبقة من المنتفعين
بالإسلام . وكان أغلب هؤلاء من طلقاء الفتح من بنى أبى معيط الذين
رفعهم عثمان رضى الله عنه على رقاب الناس . وقد كان ميل عثمان رضى
الله عنه هذا إلى محاباة أهله ، هو الذى فتح الطريق لكى يسيطر أحد
التيارات الخطيرة والنفعية على إمكانات ومقدرات الحكومة الإسلامية
والمجتمع الإسلامى . وهذه الطبقة أو هذه المجموعة من الناس هى التى
خرجت بعد مقتل عثمان رضى الله عنه تنازع علياً كرم الله وجهه
الخلافة ، وتحول بينه وبين الثورة التصحيحية التى كان يحلم بإنفاذها فى
المجتمع الإسلامى الذى اضطربت مؤشراتته القيمة ومبادئه الكلية
اضطراباً شديداً فى عهد عثمان رضى الله عنه .

وترتب على الفهم العثمانى لطبيعة السلطة أيضاً ، أن أغلب الأمصار
قد تولى أمورها عمال من أقارب الخليفة ، لا سبق لهم فى الإسلام ،
ولا خبرة لهم فى شئون المسلمين ، بل وكانوا فى أغلب الأحيان غلماناً
تشور حول تدينهم وحول أخلاقهم شبهات كثيرة ، ولم يكن لهم من
الصلاحيات شئ ينفعهم غير صلاتهم بالخليفة . ولو تتبعنا من
استعملهم عثمان رضى الله عنه على الأمصار الرئيسية لوجدنا عثمان رضى
الله عنه قد استبدل ابن خاله الفتى عبد الله بن عامر بأبى موسى
الأشعرى رضى الله عنه على البصرة ، واستبدل الوليد بن عقبة بن أبى
معيط ثم الفتى سعيد بن العاص بسعد بن أبى وقاص رضى الله عنه على
الكوفة ، واستبدل أخاه فى الرضاع عبد الله بن أبى سرح ، وكان
الرسول ﷺ أهدر دمه لشدة عنته مع المسلمين ، بعمر بن العاص
رضى الله عنه على مصر ، بينما أبقى معاوية بن أبى سفيان رضى الله عنه
على الشام . وقد كان مجرد اختيار هؤلاء نفر ، حتى لو كانوا أصحاب
تدين واضح وكفاءة بينة ، كافياً لإثارة الكثيرين ضد سياسات عثمان

رضى الله عنه ، ولكن هؤلاء قد أضافوا إلى قرابتهم لعثمان أعمالاً سيئة ، سواء على المستوى الفردي أو المستوى الجماعي . وقد كان في تخطيطهم العمل ، وفي العنت الذي أوقعوه بأهل الأمصار ، ما نشط دوافع التمرد لدى أهل الأمصار لتزعم الثورة على عثمان رضى الله عنه . وقد جاء أكثر المتمردين على عثمان رضى الله عنه من مصر والكوفة والبصرة ، بل إن هؤلاء المتمردين عندما حَصَرُوا عثمان رضى الله عنه في بيته ، ومنعوه من الصلاة في مسجد النبي ﷺ ، قد أقاموا رجلاً منهم يصلى بالناس وهو الغافقي زعيم الثائرين الذين قدموا من مصر . وليس بمستبعد بالطبع أن الثوار الواردين من الأمصار هؤلاء كانوا يضمون إلى جانب الغاضبين من الظلم الباحثين عن العدل عدداً من المشاغبين الذين وجدوا فيما يجرى فرصة للكيد للإسلام ، وتنفيساً عن مشاريع النعمة التي يحملونها لتلك الحضارة الإسلامية الوافدة التي وضعت النهايات القاصمة لتلك الحضارات (الفارسية أو الرومانية) التي كانوا ينتسبون إليها ويباهون بها .

وإذا كانت سياسات عثمان رضى الله عنه قد وضعت مصير الخلافة بين فريقين متطرفين ، أولهما فريق الطلقاء النفعيين الذين كانوا يخربون الخلافة الإسلامية من الداخل لتحقيق مصالحهم العاجلة ، وثانيهما فريق الثوار الذين وفدوا من الأقاليم يناهضون الخلافة بالعنف الثوري ، فإن فريقاً ثالثاً آخر كان يقف قريباً من الأحداث ، ويعتمد في تعامله معها مبدأ المعارضة السلمية . وقد ضم هذا الفريق الثالث الشخصيات العامة التي أوشكت جميعها أن تقف ضد عثمان رضى الله عنه . وقد فرضت الظروف الموضوعية أدواراً رئيسية لهذه الشخصيات العامة كانت قد كفت عن القيام بها منذ استقر الأمر لأبي بكر رضى الله عنه خليفة لرسول الله ﷺ . وقد ضم هذا الفريق فيمن ضم عبد الرحمن بن عوف ، والزبير بن العوام ، وطلحة بن عبيد الله ، وعلياً بن أبي طالب ، وعبد الله بن مسعود ، وعماراً بن ياسر ، وأبا ذر الغفاري رضى الله

عنهم . وقد تفاوتت مواقف هؤلاء من عثمان رضى الله عنه ، فيما بين المعارضة الرفيعة التى اعتمدها عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنه ، وكان عثمان رضى الله عنه يؤثره فى بداية ولايته ، وبين المعارضة الجريئة التى أخذ بها أبو ذر الغفارى رضى الله عنه الذى سبق للرسول ﷺ أن وصفه فقال : « ما أقلت الغبراء ولا أظلت الخضراء رجلاً أصدق لهجة من أى ذر » . وقد تميزت مواقف هؤلاء جميعاً بعدم الرضى عن سياسات عثمان رضى الله عنه ، ولكن دون الخروج الصريح عليه ، أو الدعوة إلى العنف ضده ، أو تأليب الثوار ومساعدتهم على النيل منه . والواضح الجلى أن هذا الفريق الثالث ، وإن كان قد لعب دوراً سياسياً هاماً فى هذه المرحلة العصبية ، إلا أن فرصته فى المناورة ، وبالتالى الإصلاح أو الإنقاذ كانت محدودة . فقد كان تمادى عثمان رضى الله عنه فى ممارساته المرفوضة من أغلبية المسلمين ، سواء فى أمور الدين أو أمور الدنيا ، ومعاداته لكل من ينصح له بل واعتدائه عليه ، من الأمور التى كانت تدفع بهؤلاء إلى الاستمرار فى المعارضة السلمية له بل والتشدد فيها ، كما كانت تقلل من إمكانية قيام هؤلاء بدور فعال يمكن عن طريقه احتواء غضب الغاضبين وضبط ثورة الثائرين . وقد جاءت الخاتمة حين تسور الثوار بيت الخليفة ذى النورين عثمان بن عفان رضى الله عنه وقتلوه .

والدرس العملى الذى يجب أن نخرج به من كل ما تقدم هو أن خلافات الرأى وتفاوتات العمل فى مجتمعات الإسلام الأولى ، إنما كانت دالة للأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية فى كل مرحلة من مراحل تطور ذلك المجتمع ، وأنها كانت تعبيراً موضوعياً عن مواقف القوى المختلفة الفاعلة فى تلك الأوقات ، ولم تكن مجرد افتعالات تأمرية ، أو انحرافات أخلاقية ، أو تحريضات عميلة ، كما يحاول البعض تصويرها . والقبول بهذه النتيجة التاريخية هو فى رأينا أحد الشروط الموضوعية التى يجب التسليم بها أولاً حتى يمكننا أن نتعامل مع قضايانا

الخلافة المعاصرة ، في إطار المفاهيم الإسلامية الكلية الصحيحة ، دون
تهاون في معطيات الدين ، ودون امتنان لمقتضيات الدنيا .

٥ - إرهاب الفرقة الناجية !

بمقتل ذى النورين عثمان رضى الله عنه ، وانتقال الخلافة إلى الإمام
على كرم الله وجهه ، مع وجود امتناع متربص أو مخلص من كثيرين
عن استخلافه ، دخلت المعارضة ودخل الخلاف في رأى في المجتمع
الإسلامي مرحلة جديدة . في هذه المرحلة اكتسبت المعارضة
الفكرية - بغض النظر عن صدق أو عدم صدق مقاصدها - وجودها
المادى ، وتجسدت في أشكال تنظيمية ، بل وتكون لكل منها جهازها
العسكري أو القمعي حسب الأحوال . فالذين خرجوا يطالبون بالثأر
لعثمان رضى الله عنه ، ويرفعون قميصه ، وآل أمر الخلافة إليهم في
الشخص الأموي بعد صراع مرير مع أنصار الإمام على كرم الله
وجهه ، كونوا وتبنوا التيار السنّي المحافظ . أما الذين ناصروا علياً كرم
الله وجهه فقد كونوا التيار الشيعي الثوري . بينما كون التيار الخارجي
الذين رفضوا الفعل الأموي كلية ، ورفضوا في ذات الوقت أساليب على
كرم الله وجهه التي بدت لهم أضعف مما يجب ، وخرجوا على هؤلاء
وأولئك . والصنف الرابع الذي اعتزل ذلك الصراع ، في صورته
المادية ، واهتم بدلا عنه بالقضايا الفكرية الجوهرية في الإسلام ، قد
كون التيار المعتزلي . أما ذلك الصنف الخامس الذي أرجأ الحكم على
المتخاصمين جميعاً ، وترك أمر الحكم بشأنهم لله تبارك وتعالى ، فقد
كون تيار المرجئة . والملفت للنظر أن هذه المواقف الخمسة المتميزة من
قضية استمرار الخلافة بعد عثمان رضى الله عنه ، وهي قضية سياسية
تماماً ، قد تطورت فيما بعد لتأخذ صبغة تكاد تكون دينية بحتة . وقد
ورثنا نحن المسلمون المعاصرون من هذه التيارات طبعاتها الدينية فقط ،
وأدمننا التعامل معها ، حتى إن الكثيرين منا لا يزالون يخدعون عن

الجوهر السياسى لها بالمظهر الدينى الذى بقى عنها .

وليس يعينى هنا أن أتعرض للمنشأ التاريخى لهذه التيارات ، ولا أن أدرس كيف نمت وكيف تطورت وكيف أدارت الصراع فيما بينها ، فلذلك مكانه فى كتب التاريخ والسير . ولكن الذى يعينى أن أبين الظروف التى أحاطت بالعمل السياسى فى المجتمع الإسلامى ، وأن أحدد الملامح الحاكمة لعملية التأييد والمعارضة ، وأن أعين المستوى الذى دار عليه الخلاف الفكرى فى هذه المرحلة . ذلك لأن الطابع الإرهابى فى الحكم على الآخرين ، والذى تولد عن الصراعات الرهيبة التى دارت وقتئذ ، لا يزال يحكم ممارساتنا المعاصرة ، فى مجتمعاتنا الإسلامية المحدثه .

ففيما يتعلق بالقوى النشيطة المتحركة فى إطار ذلك الصراع الذى دار بين على بن أبى طالب كرم الله وجهه وصحبه فى جانب ، ومعاوية بن أبى سفيان رضى الله عنه ونصرائه فى الجانب الآخر ، فإننا نصطدم بحقيقة جوهرية تثبت تصاعد وتأكد الأدوار التى لعبها فريقا الطلقاء وأهل الأمصار فى الحياة السياسية فى هذه المرحلة . فمعاوية رضى الله عنه وأهل بيته من الطلقاء كانوا على قمة الجهاز المدنى العسكرى المعارض للخليفة صاحب البيعة الصحيحة ، وكانوا بمثابة الرأس والعقل الكيدى المحرك لأغلب الفتن التى شهدتها تلك الفترة . وجند معاوية رضى الله عنه كانوا فى غالبيتهم من أهل مصر والشام ، وحتى الجند الفاعلين فى قوات الإمام على كرم الله وجهه كانوا من مصر ، العراق بناحيته الرئيسيتين البصرة والكوفة . وهكذا وبينما كان مصران (خارج شبه الجزيرة) لم يكتمل تعريهما ولا أسلمتهما بعد ، هما المصدر الرئيسى للوقود اليومى البشرى لتلك الحروب الطاحنة التى قامت وقتئذ ، فإن العرب الأصلاء من شبه الجزيرة كان لهم الدور الثانوى ، أو الأقل أهمية ، فى تلك الظروف . ومما لا شك فيه أن أهل الأمصار هؤلاء كانوا الأحداث عهداً بالإسلام ، كما أنهم تلقوه على بعد نسبى من

مصدره النبوى المصفى ، كما أن ظروف التوسع العاجل فى الرقعة الإسلامية ، وفى ظروف حروب الفتح ، بل تداعياتها العسكرية والسياسية والإدارية ، جعل من اندفاع كثيرين منهم إلى الدخول فى الإسلام ، دين الفاتحين الحكام ، موردا لقوى ، رابطتها النفعية بالدين أمّن من رابطتها الإيمانية به ، مما يرتب إمكانية وسهولة استخدام هذه القوى فيما بعد فى أعمال السياسة ، شغبا على الحكومة المركزية ومناوأة لها . وقد يكون فى نقمة البعض من هؤلاء وحسرتهم على تهمد وسقوط الحضارات التى كانوا ينتسبون إليها ، أمام الزحف العربى الإسلامى الجسور ، دافعا لهم إلى خوض غمار الخلافات السياسية والصراعات الدنيوية ، وربما كان فيه أيضاً المدخل السهل لاستقطابهم إلى أى من الجوانب المتلاحمة . ومن ناحية أخرى فقد يكون فى التنافس بين أصحاب هذه الحضارات القديمة ، أحد العوامل وراء الاختيارات الصراعية الجديدة التى أخذ بها هؤلاء الأقسام .

فأهل الشام ، وهم بصورة أو بأخرى قريبون من حضارة بيزنطة ، يختارون الوقوف مع معاوية رضى الله عنه ، بينما أهل العراق الذين كانوا أقرب حضارة إلى الفرس يختارون الوقوف إلى جانب على كرم الله وجهه ، ولو قبلنا بهذا التصور المنطقى لبعض دوافع التحركات السياسية فى هذه المرحلة ، فإننا نصل إلى نتيجة غاية فى الأهمية ، ومؤداها أن الثقافات والحضارات والأفكار غير العربية كان لها فى الانتقال بخلافات الرأى وتباينات المواقف فى المجتمع الإسلامى دور خطير ومؤثر . وقد بدأ هذا الدور يظهر جلياً منذ لاحق المسلك الفردى المتخفى الغادر لبعض هؤلاء الخليفة العادل عمر بن الخطاب رضى الله عنه فطاله وقتله . وتصاعد فى عهد عثمان رضى الله عنه ، حين اجتمع كثير من هؤلاء فى غير تنظيم متماسك ، ولكن فى علانية صريحة ، وثاروا بالإمام ، وتسوروا عليه داره فقتلوه . ثم كانت مرحلة ثالثة عندما انتظم هؤلاء جيوشاً وفرقاً توظف لصالح هذا الفريق أو ذاك من

الصفوة العربية التي اختلفت فيما بينها حول شئون الخلافة والإدارة والملك . هذا ويحسن التنبيه هنا ، إلى أن البعض من أهل الأمصار الذين شاركوا في هذا الصراع ، كانوا إلى جانب حداثة تدينهم ، طفوليتهم الإيمان والاعتقاد ، وذلك يعنى أن الحدة النفسانية لإسلامهم لم تكن مدعومة بالوضوح الفكرى المناسب ولا بالاستقرار الفقهى الرصين .

وقد كون هؤلاء مع بعض الأعراب البداءة الذين سكنوا البصرة والكوفة ، بعد فتحهما في عهد عمر رضى الله عنه ، الكتلة الأساسية من ذلك الجمع الذى عرف في التاريخ للفرق الإسلامية باسم الخوارج . وقد يكون هذا الفريق قد لعب دوراً متميزاً ، فيه الكثير من النقاء والمباشرة والحرص الغيور على الإسلام ، ولكن هذا الحرص الإيماني ما كان يبرر ما يظهر في سلوك هؤلاء من تناقض يثير الغرابة ، بل ويثير الفرع في أحيان كثيرة . فمنهم من استحل دماء أطفال المشركين - ويضمون في رأيه أبناء المخالفين من المسلمين - ولم يستحل أكل ثمرة بغير ثمنها . ومنهم من كان يقتل المسلم المخالف ولا يقتل الذمى . بل وإن أحدهم ، وهو عبد الرحمن بن ملجم ، يقتل الإمام على كرم الله وجهه ثم يظل يقرأ القرآن ، ويرى أنه تقرب بعمله إلى الله ، فإذا أريد قطع لسانه جزع لأنه حسب قوله : « أكره أن أكون في الدنيا موأناً لا أذكر الله .. »^(١٨) . غير أن هذه النوعية من أهل الأمصار الشديدي التدين ، الملتبى النزعة الإسلامية ، ليسوا غير استثناء في أهل الأمصار ، خاصة إذا عرفنا أن القيادات الفاعلة في الحركة الخارجية ، وكذلك الأكثرية ممن تسربلوا بسرايلها ، هم من بلد الجزيرة العربية ، البسيطى التدين ، بل والسذج الاعتقاد ، الذين سكنوا كور ونواحي العراق بعد الفتح . هذا إضافة إلى أن اطلاق التعميم في توصيف الناس يؤدى إلى الخطأ في الاستنتاج ، ذلك لأن أى مجتمع أو تجمع أو جماعة ، فيها البعض الذى يشذ على عرف ومناهج واختيارات قومه ، لكونه من القلة المستثيرة ، أو لكونه من القلة الجامحة ، حسبما يكون اختياره وكيفما يكون

مسلكه .

والملاحظ أنه في جميع المراحل السابقة ، في عهود الرسول ﷺ وأبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم ، كان التعامل بين المسلمين وبعضهم بعضا يضبطه الحكم على الآخرين بظواهر أعمالهم . أما الباطن فقد كان أمره لدى الجميع موكل إلى الله . وعلى سبيل المثال فإن المنافقين من أهل المدينة ، وهم جزء من المجتمع المسلم ، كانت تجري عليهم أحكام الإسلام ، وكانت دماؤهم وأموالهم محفوظة ، رغم القلق الذي كانوا يحدثونه في مجتمع المسلمين بالمدينة . أما عندما جرد أبو بكر رضي الله عنه قواته لحرب الأعراب من أهل الردة ، فقد كانت وصيته لقواده أن يدعوا الناس إلى دفع الزكاة ، فإن دفعوها - إقرارا بأحققتها وخضوعاً للسلطة المركزية في المدينة - فلا حرب ، ولا تفتيش في الضمائر ، ولا تنقيب عن حسن الإسلام في نفوسهم أو سوءه . وعثمان رضي الله عنه كما أوردت في أمثلة سابقة ، عندما اختلف مع الآخرين واختلفوا معه ، لم يصادر أيهم حقوق الآخرين في حسن المال ، ولم يطعن تدينهم ، ولم يحط من إسلامهم .

صحيح أن بعضهم كان يتهم البعض بالحيدة عن كتاب الله وستة نبيه وسياسة الخليفين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما ، ولكن ذلك الاتهام ، كان في طابعه العام ، يقف عند حدود التقييم الاجتهادي للفعل اليومي الظاهر ، ولا ينتقل إلى المعتقد الداخلي ، ولا يتناول إلى ما وقر في القلب إسلاماً كان أو إيماناً . أي أن الخلاف كانت حدوده الواضحة : هل أخطأ الإنسان أم أصاب ؟ ولم تكن : هل بقي في الإسلام أم خرج منه ؟

وصفة ثانية أساسية كانت تميز الخلاف في الرأي فيما قبل مجتمع الفرق السياسية هذا . ذلك أنه قبل نشوب الصراع الأموي - الشيعي ، وظهور الخوارج على وجه التحديد ، كان الحكم الديني على

الآخرين ، إن قام ، يظل محصوراً في إطار المسؤولية الفردية . فالنجاة الدينية أو الهلاك الديني للانسان لا ينشآن عن وقوفه أو إقامته مع هذا الفريق أو ذاك ، ولكنهما يؤسسان على معتقده الشخصي المعلن ، بغض النظر عن الظروف والملابسات التي تحيط بممارساته اليومية واجتهاداته الحياتية .

وعلى النقيض من كل ذلك ، فانه قد ظهرت في أعقاب الأحداث الدامية التي واكبت الفتنة الكبرى ، نزعة متعصبة لتجاوز ظواهر الأفعال إلى مستبطنات الخلق المسلمين . كما بدأ خلط رهيب بين الأفعال الفردية والمعتقدات الشخصية للمسلم وبين السلوكيات الجماعية التي أملاها الصراع الذي دار وفرضتها التداخلات التي جرت . فبعد أن كان إعلان المسلم الشهادتين يلحقه بالإسلام ، ويحفظ عليه دمه وماله ، بدأت قسمة المجتمع المسلم ذاته إلى مؤمن وكافر ، ولم يعد إعلان الشهادتين في حد ذاته كافياً لتحصين المسلم في مواجهة خصومه ، ولم تعد حتى مظاهر التعبد والتعامل وفق قواعد الإسلام تشفع له في مواجهة الاتهامات ، إن لم يكن الاعتداءات التي قد تقع عليه . لقد كان كل فريق من الفرق المتحاربة ، يبحث لنفسه - بالحق وبغير الحق - عن سلاح بتار يقهر به خصومه . ولما كان الدين الإسلامي لا يزال نشطاً في النفوس ، يقظاً في الوجدانات ، فقد كان اتجاه الكثيرين إلى البحث عن ذلك السلاح ديني المنحى والأغراض .

والملاحظ أنه كلما كانت قيادة الفريق الباحث عن وسيلة قهر الخصوم ، في الكفة المرجوحة دينياً ، سواء لحدائثة في الإسلام ، أو لشبهة ودخن في الإخلاص للدين ، كلما كان إسرافه في تجريح المعتقد الديني للخصوم أكثر عنفاً وأشد مبالغة . وحتى تكون هذه القضية أكثر تحديداً ، فإن علينا أن نتذكر فقط أن فرقاً ثلاثاً رئيسية كانت متواجدة وفاعلة في الصراع حتى مقتل الإمام على كرم الله وجهه ،

وتلك الفرق الثلاث هي : على كرم الله وجهه وشيعته ، ثم معاوية رضى الله عنه وأنصاره ، ثم الخوارج ومؤازروهم . ثم علينا أن نتذكر أيضاً أن فريق معاوية رضى الله عنه ، وكانت الشبهات حول إخلاصهم للمدين كبيرة ، وأن فريق الخوارج ، وكان إسلامهم قريب العمق مسطح الاعتقاد ، كانا - كلاهما - أسرع إلى اتهام على كرم الله وجهه وشيعته في دينهم .

وبالنسبة للفريق الخارجى ، فقد كان تكوين أفراده الفقهي والنفسي يفسر ، بل ويبرر أيضاً تسرعهم في الاتهام . أما فريق معاوية رضى الله عنه فلست أظن شيئاً يفسر تطاولهم على معتقدات الآخرين ، سوى الكيد السياسى الذى ميز أفعال هؤلاء ، قبل وبعد خدعة التحكيم الشهيرة . وقد كان تقسيم الفرق المتصارعة - على أساس دينى - إلى فرقة ناجية ، وفرق هلكى ، هو في بدايته من فعل ذلك الفريق وقد ساعد استقرار الملك هؤلاء فيما بعد على احتكار صفة النجاة لهم ولمن شايعوهم فكرياً وسياسياً ، مثلما أكد حسم الصراع الدنيوى لصالحهم صفة الهلاك لكافة الفرق الأخرى المناوئة . وقد جاء هذا التقسيم الدينى للفريق إلى فرقة ناجية وأخرى هلكى بمثابة التغطية الدينية للموقف السياسى الضعيف نسبياً هؤلاء ، بوصفهم خارجين على الخليفة الذى سماه أهل الحل والعقد بعد مقتل ذى النورين عثمان رضى الله عنه .

وقبل أن نتعرض للكيفية التى تطورت بها هذه الفكرة المدمرة ، التى تقسم المجتمع المسلم إلى فرقة وحيدة ناجية وكثرة من الفرق باغية ، والتى لا نزال نعيش في إسارها حتى وقتنا الراهن ، فإنه يحسن أن نقف أولاً على تجاوزات هذه الفكرة للضوابط الأصولية في الشريعة الإسلامية السمحة . فالمستقر في الفكر الإسلامى - فقهاً ومعتقداً - أن الأفعال مسئولية فردية للمسلم ، وأن كل نفس بما كسبت رهينة ، وأن لا تزر وازرة وزر أخرى . وتلك هي القيمة الأولى التى تهدم حين يأخذ البعض منا أحداً من المسلمين ، عنوة وافتعالا ، بالسلوك الجماعى للفرقة

التي ينتسب إليها ويعمل معها ، خاصة وأن هذه الفرقة لم تعلن خروجها من الإسلام ، ولم تجاهر بخروجها عليه ، بل وإنها تقول بغير ذلك . وحتى لو أن فرقة من الفرق قالت بما هو تجاوز صريح للثوابت التي هي من الدين بالضرورة ، فإن أخذ الأفراد الذين يعيشون مع هذه الفرقة بتلك العموميات ليس من الدين في شيء ، ذلك لأن هؤلاء الأفراد قد يكون تعاملهم مع هذه الفرقة أو خضوعهم لها إنما كان إملاء ضرورة فرضها الوطن أو فرضتها الملابس السياسية وهي جد كثيرة ومتنوعة . والخضوع لهذه القاعدة ، قاعدة التمييز ، بين الفرد وبين الجماعة في مسائل الإسلام والإيمان والاعتقاد ، هي التي كان المسلمون الأولون جميعاً يعملون على أساس منها مع الخصوم حين يدعونهم إلى الإسلام ، فمن قبل الإسلام فهو آمن ، ومن لم يقبله ولم يحمل ضد المسلمين سلاحاً فهو آمن ، بل وفي بعض الأحيان « من أغلق عليه داره فهو آمن » رغم أنه قد يكون منتسباً بالدم أو بالتاريخ أو بالعهد لقوم هم في موقفهم الجماعي خصوم للإسلام وأهله . والأصل الثاني الذي تتجاوزه فكرة الناجية ، والنجاة خصيصة تترتب على المحاسبة يوم القيامة ، أن البعض قد أعطى نفسه حق إعادة تصنيف الناس الذين أعلنوا إسلامهم إلى مؤمنين وغير مؤمنين ، أو إلى مؤمنين وكفار ، أو إلى ضعيفي الإيمان وأقوياء الإيمان ، أو حتى إلى مسلمين وكفار ، وهذه المحاولات تدخل كلها في عداد التطاول على حق الله تبارك وتعالى لا يشاركه فيه أحد ، ولا يقدر عليه سواه . ذلك لأن مثل هذا التصنيف يقوم على معرفة بالظاهر والباطن ، وأولهما لا يدركه الخلق كله وثانيهما لا يدركون منه شيئاً على الإطلاق ، كما أنه يحتاج إلى دقة في التقويم والمعايرة ، خاصة وأن من فطرة الإنسان أن يخلط في حياته الدنيا عملاً طيباً بعمل خبيث ، إلى حد أن محصلة أعماله - إيجاباً أو سلباً - يستحيل أن يقدرها غير الحق المطلق سبحانه وتعالى ، وبالتالي تتقرر له النجاة أو يتحدد له الهلاك على أسس دينية .

ويبدو أن فكرة النجاة والهلاك هذه قد بدأت في الظهور عقب مقتل
عمار بن ياسر رضي الله عنه في موقعة صفين التي دارت بين جند علي
وبين جند معاوية رضي الله عنهما وقد كان عمار - رضي الله عنه -
يأخذ صف على كرم الله وجهه . وطبقاً لرواية ابن قتيبة^(١٩) فإنه :
« التقى عليه رجلان - من أصحاب معاوية - فقتلاه ، وأقبلا برأسه
إلى معاوية يتنازعان فيه ، كل يقول أنا قتلت ، فقال لهما عمرو بن
العاص : والله إن تتنازعان إلا في النار ، سمعت رسول الله ﷺ يقول :
تقتل عماراً الفئة الباغية ، فقال معاوية : قبحك الله من شيخ ، فلا تزال
تترلق في قولك ، أو نحن قتلناه ؟ ، إنما قتله الذين جاءوا به . ثم التفت
إلى أهل الشام فقال : إنما نحن الفئة الباغية التي تبغى دم عثمان ! » .
والواضح أننا هنا أمام موقف يستغل فيه معاوية - رضي الله عنه -
براعته العقلية (الكيدية) وحذقته اللغوية ليصرف صفة البغى إلى
خصومه ، ويخص نفسه وفريقه بصفة الصلاح . وقد لا نجاني الحقيقة
كثيراً إذا قلنا أن مصنف البغى - الصلاح هذا هو الذي تطور فيما بعد
إلى مصنف النجاة - الهلاك . ويبدو أيضاً أن الخوارج بمباشرة إيمانهم ،
وانفعالية اعتقاداتهم ، قد صبوا الكثير من الزيت على حرائق الكيد
ومستوقدات السياسة مما عجل بنضج هذا التصنيف وتطوره والتفنن في
توظيفه لافحام الخصوم وإرهابهم . فبعد أن تمخضت موقعة صفين ،
عن فريق جديد يضم الخوارج ، رفض هذا الفريق خدعة التحكيم ،
وخرج على الإمام علي كرم الله وجهه لقبوله بها ، ورأى في الخضوع لها
وفي التعامل بها ارتكاباً لكبيرة دينية لا يجب الوقوع فيها ، ثم حاول
دعم رؤيته هذه وتبرير حربه لكل من علي ومعاوية - رضي الله عنهما -
فاعتبر مرتكب الكبيرة كافراً ، يهدر دمه وتستباح أمواله ، وتسبى
نساؤه ، ويقتل ولده ! . وهكذا ، تحت حجب من الحماس الديني ،
خص الخوارج بقية الفرق بالهلاك ، وتعاملوا معهم على هذا الأساس .
ويبدو أنه قد شاع بعد ذلك تبادل مثل هذه الاتهامات بين الفرق المختلفة

وتصاعد ، حتى إن كتب الحديث قد أوردت على لسان النبي - صلى الله عليه وسلم - قولاً في هذا الشأن نصه : « افترقت اليهود على إحدى وسبعين (أو اثنتين وسبعين) فرقة ، وتفرقت النصارى على إحدى وسبعين (أو اثنتين وسبعين) فرقة ، وتفرق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة »^(٢٠) . وفي كتابه الملل والنحل أورد الشهرستاني^(٢١) على لسان الرسول - صلى الله عليه وسلم - حديثاً يدور في هذا المدار ويتقدم على سالفه وفيه يروى عنه - صلى الله عليه وسلم - : « ستفرق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة ، الناجية منها واحدة ، والباقون هلكي . قيل : ومن الناجية ؟ ، قال : أهل السنة والجماعة . قيل : وما السنة والجماعة ؟ . قال : ما أنا عليه اليوم وأصحابي » . وفيما يتعلق بتقويم الفرق الأخرى المخالفة للسنة والجماعة ذكر الشهرستاني أن النبي صلى الله عليه وسلم شبه كل فرقة ضالة من هذه الأمة بأمة ضالة من الأمم السالفة فقال : « القدرية مجوس هذه الأمة » ، وقال : « المشبهة يهود هذه الأمة ، والروافض نصاراها » . والقدرية كمصطلح كلامي متأخر يطلق على المعتزلة ، أقوى الفرق الكلامية التي عرفها المجتمع الإسلامي . أما الرافضة فهي فرقة من الشيعة سميت كذلك لرفضهم تولية زيد بن علي بن الحسين عليهم لأنه عندما سأله عن رأيه في أبي بكر وعمر أحسن القول فيهما وترحم عليهما ، ولعل الشهرستاني يعنى بالروافض كل تيارات الشيعة . أما المشبهة فتطلق على جماعة من غلاة الشيعة ، ومثلهم جماعة من أصحاب الحديث ، قالوا عن الله جل وعلا : أنه على صورة ذات أعضاء وأعضاء ، إما روحانية وإما جسمانية ، ويجوز عليه الانتقال والنزول والصعود والإستقرار والتخلي^(٢٢) . والملاحظات الموضوعية على هذه الأحاديث ، إضافة إلى كونها مضعفة (لأنها أحاديث آحاد وغير متواترة إذا جاز أن نأخذ بها في المجالات العملية فإنه لا يجوز اعتمادها في مجال الاعتقاد) ، أنها تتجافى مع الواقع التاريخي مجافاة تامة . فكل الذين أرخوا لهذه الفرق لم يقفوا بعددها عند الثلاث والسبعين . فهي عند الأشعرى فوق المائة ، وعند

إبن حزم خمس فقط ، وعند الملطي أربعة ، وعند الشهرستاني ست وسبعون ، وعند الخوارزمي اثنان وسبعون ، هذا إذا عددنا الأصناف (الفروع) فرقاً ، وهو الخلط الذي يبدو أن أغلب مؤرخي الفرق قد وقعوا فيه^(٢٣) . هذا ومع ملاحظة أن عدم التطابق بين عدد الفرق الإسلامية وبين نص الأحاديث السابقة يتكرر أيضاً مع الفرق النصرانية واليهودية . أما الملاحظة الجوهرية الثانية ، فهي استخدام الرسول - ﷺ - لو صحت نسبة الأحاديث المذكورة إليه ، للمصطلحات الكلامية التي أحدثت بعد وفاته بقرون . ولو قبلنا جدلاً أن الرسول - ﷺ - قد تنبأ غيباً بعدد الفرق ، (وهو ما يتعارض مع المنحى القرآني الرئيسي الذي يقصر معرفة الغيب على الله الذي عنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو) ، فإنه من الصعب أن نقبل باستخدامه - ﷺ - للمصطلحات الكلامية ، بل وبالتحديد للمسميات الدعائية التي كان الخصوم يطلقونها على منافسيهم ، مثل القدرية والروافض والمشبعة ، ناهيك عن انخيازه السابق في الزمن لفرقة بعينها (أو تيار بعينه) ينتسب إليها كل الذين رووا مثل هذه الأحاديث عنه ، وكانت تسميتهم « بأهل السنة والجماعة » هي الأخرى تسمية لاحقة لعصر الصادق الأمين .

٦ - الفرقة الناجية والسياسة المعاصرة

الذي يعنينا من أمر الفرقة الناجية هذه ، هو ذلك التراث القهري الذي تحاول كل جماعة من المسلمين ، أن ترهب به بقية الجماعات . فنحن لا نجد الظلال الخبيثة لهذه الفكرة الخفيفة في تاريخنا القديم فقط ، ولكننا نعاني منها أيضاً في حياتنا المعاصرة . فالخلافات في مجتمعات المسلمين المعاصرين لا تدور ، عند البعض من الناس وعند كل الحكومات ، في إطار الصواب والخطأ ، ولكنها تدور في طاحونة الحلال والحرام ، وبالتالي الإيمان والكفر . ومحنة الأبيض والأسود ، دون غيرهما من الألوان ، في مجتمعات المسلمين المعاصرة ، هي التي أفرزت تيارات

وجماعات تحتكر لنفسها صفات العلم والإسلامية ، وتصف من يعملون خارجها من المسلمين بأنهم أهل جاهلية ، وتصم مجتمعهم بأنه مجتمع جاهلي ، وتعتبر دارهم دار حرب ، فتهدر دمهم ، وتبيح أموالهم ، وتدعوا إلى مفاصلتهم عند العجز وقتالهم عند القدرة . وهذا الإحساس الواحداني (الأناني) بالنجاة ، سواء أتاه هؤلاء عن وعي أو عن غير وعي ، هو الذي أصبح يحول بيننا وبين أن نعيش خلافتنا مثلما كان يعيشها المتحضرون من أهل الأرض الذين يعاصروننا ، ويشاركوننا الزمان والمكان ، والذين سوف نعرض صوراً من خلافات حياتهم فيما هو آت من هذه الدراسة . أما ذلك الإصرار المتغالي على أن يكون الهلاك مصير الآخرين فلعله المحرض الرئيسي للكثيرين منا على أن ينقلوا الخلافات في الفروع إلى المستويات الأصولية ، وأن يرتفعوا بالقضايا العملية الحياتية التجريبية إلى مراتب الاعتقادات ، ذلك لأن مكان الفرق المخالفة هو في النار ، بينما مكان أصحاب ذلك الإصرار في الجنة . وهي قسمة تغري ولا شك بالتطرف في الخصومة ، واللد في النقاش ، والإغراب في الخلاف ، والتجنى بالباطل ، والتجاوز عن الحق .

ورغم النكهة الدينية الحريفة ، فإن مصطلحات مثل الفرقة الناجية والفرقة الضالكة إنما هي أدخل في باب السياسة منها في باب الدين . فالتقويم الجماعي للآخرين في أمور الاعتقاد الديني ، كما أوضحت من قبل ، لا يستقيم مع العطاء الديني الصحيح ، حيث في الإسلام يصير الحكم في أمر صحة الاعتقاد لدى المسلم بعد أن يعلن دخوله الإسلام من خصوصيات صاحب الدين سبحانه وتعالى . ولكن في جانب السياسة ، يلعب تعميم الأحكام على الآخرين دوراً رئيسياً في إدارة الصراع السياسي وفي التأثير في حروب الأيديولوجيات . وهذا التعميم في دنيا السياسة ينشأ عن كون القضايا المادية الحياتية ، التي هي شغل السياسة المباشر ، إنما هي مشاع بين جميع الناس ، كما أنها اختصاص لهم

لا تصدهم عنه قوة أخرى غير اجتماعية غير إنسانية ، وما دامت تلك هي طبيعة أمور السياسة العملية ، فإن كل فريق قد يكون من حقه أن يصدر أحكامه العامة بشأن الفرق المناوئة أو المخالفة . بل إن الإنسان قد يضيف إلى ذلك أن أية ممارسة سياسية ، مهما كانت درجة تطهرها ، ومهما كانت قوة الضوابط الأخلاقية التي تحكمها ، لا بد وأن تختلط بقدر كبير من البراجماتية (النفعية) التي قد تفرضها ملابسات الواقع ، وقد تملئها ظروف الصراع السياسي ، بكل ما يصاحبه من مد وجزر قد يكونان في صالح بعض الأطراف أو ضد مصالح بعضها الآخر .

لقد ماتت القضايا الحياتية التي ثار حولها الخلاف في مجتمعات الإسلام التاريخية ، والتي جرى تبعاً لها تقسيم الفرق المتنازعة إلى فرقة ناجية وفرق هالكة ، وكان على رأس هذه القضايا مسألة الخلافة . وحتى تراثنا التاريخي المترتب على ذلك الخلاف ، يبدو أن الزمن ، أو السلطة الزمنية على تعاقب العصور ، قد أفرغته من أغلب إن لم يكن من كل محتواه السياسي ، ولم يبق منه غير الورقة الدينية التي استخدمها رجال السياسة وقتئذٍ للحماية والتمويه . فالسنة لم تعد تحالف الشيعة ، أو الخوارج (وبعضهم لا يزال موجوداً في شمال افريقية وجنوب الجزيرة العربية في اليمن) في أمور السياسة ، ولكنها تخالفهم في قضايا الدين ، اعتقادية كانت أو تعبدية . ومحاولات التقريب بين المذاهب (والفرق) لا تزال تلقى النفور من البعض ، بل وتلقى المقاومة من الكثيرين . والخلاف في الفروع ، بل وفروع الفروع ، يصد عيوناً كثيراً عن رؤية الاتفاق في الكليات وفي الأصول . وبينما يشغل المنقطعون لشئون الدين أنفسهم بجزئياتهم الخلافية الدينية الطابع ، فإن محترفي السياسة ، ورجال السلطان في مجتمعاتنا الإسلامية المعاصرة ، يوظفون نظرية الفرقة الناجية لمواجهة خصوم السلطان السياسيين ، الذين لا بد وأن يلحقوا بقطيع الهالكين . ويحدث ذلك بالطبع بعد خروج هؤلاء البغاة من دنيا السلطان وزنزائنه إلى الدار الآخرة ! . وتبدو لعنة

السلطان كما لو كانت تصر على أن تكون هي الفاعلة في الأولى والآخرة ! . والنتيجة العملية لهذا التوظيف السياسى لموروثاتنا المشوهة تلك ، أن جميع أحزاب المعارضة إنما هي في ضلالة ، وأن جميع الأصوات الناقدة في البرلمانات أو في مجالس الشورى (إن وجدت وإن بقيت بعد وجودها) إنما هي أصوات مستوردة ، تعمل لغير تراثنا ، وتنت من غير تراثنا . صحيح أنه في أكثرية دول العالم الثالث ، تعاني المعارضة مثلما نعانى في مجتمعاتنا الإسلامية ، غير أن الطعن في المعتقدات الدينية للمخالفين في السياسة يبدو كما لو كان أكثر إسرافاً وأشد مبالغة عندنا . وصحيح أيضاً ، أن مجتمعات الغرب المتقدمة ، مرت في مرحلة التبلور السياسى المعاصر بمثل ذلك الذى نتحدث عنه ، حيث تم توظيف رايات دينية لإرهاب المعارضة السياسية ، غير أن ذلك حدث في عصر لم تكن ثورة المعرفة والاتصالات فيه مثلما هي عليه الآن . ففي تلك الظروف القديمة كان الجهل بأفكار المعارضة وبرامجها وخطوطها ، كما كان المستوى الحضارى المتدنى للغاية ، يسمح بالكثير مما جرى . أما في مجتمعاتنا الإسلامية المعاصرة فإن الظروف هي بغير شك أفضل مما كانت لدى هؤلاء الغربيين في ماضيهم القريب . كما أن بساطة الإسلام ، ومباشرة العلاقة بين المسلم وبين ربه ، وغيبة الساطة الكهنوتية في ديننا ، كلها عوامل إيجابية كان من الأولى أن تحول بين رجال السلطان وبين ذلك الغى الذى يندفعون إليه ، ويوغلون فيه . وما دامت الأمور كذلك ، فإنه يكون من المنطقى أن نفسر أكثر الذى يجرى في عالم السياسة في مجتمعاتنا الإسلامية المعاصرة بأنه الترجمة الأمينة لتعسف السلطان وخدم السلطان في استخدام أسلحة التدمير السياسى الموروثة ، ومشاركة الكثيرين ممن يلبسون سميت الدين (أو سكوتهم في أفضل الأحوال) في جريمة الاستخدام غير الشرعى لتلك الأسلحة المحرمة ! .

وخلاصة الأمر : أنه لا الخبرة التاريخية ، ولا العطاء القرآنى الذى

يصف أهل هذه الأمة بأن أمرهم شورى بينهم ويأمر الرسول - ﷺ - أن يشاورهم في الأمر ، ولا الكليات والأصول الشرعية ، تؤيد ما يذهب إليه أولئك الذين يزعمون أنهم وحدهم أصحاب الرأي الواحد الصحيح بينما غيرهم إن لم يكونوا في ضلالة فإنهم على خطأ أكيد . فالمجتمع الإسلامى (مع استيفاء شرط تطابق الوصف مع الواقع) لم يكن في أية مرحلة تاريخية مر بها رأياً واحداً ، كما أنه لم يكن أبداً قسرى الفكر ، قهرى الاعتقاد ، عبودى الممارسة ، اسبرى القيادة . وإن كان ذلك المجتمع يبدو للبعض - تاريخياً - على غير ما صورناه ، فمرد ذلك أن هؤلاء يرونه وهماً ، بينما نراه نحن حقيقة تاريخية ، فكرية ومادية واجتماعية واقتصادية ، جرت عليها سنن الخلق مثلما جرت وتجرى مع كل الظواهر وفي كل المجتمعات . وإذا كان البعض من الأحداث التي أوردناها إنما هي تبيان لكيفية فعل هذه السنن في مجتمعات التطهر الاعتقادى ، والغيرة الإيمانية . والقيادة النبوية ، والزعامة الصحابية ، فإنه من باب أولى أن يكون فعلها في مجتمعاتنا المحدثنة المعقدة أكبر في التأثير وأوجب في القبول من كافة الفرق السياسية المعاصرة .

ثانياً : الذين هم عنا غرباء

والغرباء هم أولئك الذين ينتسبون إلى ثقافات أو حضارات مغايرة لثقافتنا وحضارتنا ، كما نحب نحن أن نرى هذه الثقافة وأن نتصور تلك الحضارة .

وقد يكون البعض من هؤلاء الغرباء ثقافة من بنى وطننا ، ومنهم على سبيل المثال الأقليات المتميزة عرقياً كالأكراد في المشرق والبربر في المغرب ، كما أن من بينهم الأقليات الدينية من مسيحية ويهودية .

وحتى نحدد موقفنا من هؤلاء الآخرين الغرباء (ثقافة على الأقل) ومن أفكارهم على أسس علمية وفي إطار ضوابط موضوعية يكون من .

المستحسن أن نحدد معارفنا وأن نضبط مفاهيمنا الخاصة بالثقافة كظاهرة إنسانية ، على اعتبار أن الخلاف في الرأي بيننا وبينهم ، إنما هو في الجانب الأهم والأعظم منه تعبير عن المغايرة الثقافية بين مجتمعاتنا وبين مجتمعاتهم .

١ - حول الثقافة والظاهرة الثقافية

ثقافة أى مجتمع ، وبصورة أشمل حضارته ، إنما هى نتيجة تفاعل الزمان والمكان والعقلية الاجتماعية . والعقلية الاجتماعية ما هى إلا ثمرة التزاوج بين الموروث النقلي وبين المحدث المكتسب من الخبرة الحياتية ومن العطاء العصرى . ولذلك فإنه قد يتوحد المكان ويتطابق الزمان لجماعتين من الناس ، ويظهر بالتالى أقدار من التشابه بين عطاءيهما الحضاريين ، ولكن تبدو إلى جانب ذلك التشابه فروق جوهرية بين ثقافتهما أو بين حضارتيهما . ومثل هذه الفروق الخلافية ترد بغير شك إلى العقلية الاجتماعية (أو الجمعية) لكل من هاتين الجماعتين ، وهى تتأثر بالزمان والمكان ، ولكنها فى نفس الوقت لها قدر من الاستقلالية والفاعلية كبير مما يتيح لها أن تقوم بدور مضاد فى إعادة تشكيل المكان ، يضبط إيقاع الزمان .

والثقافات المغايرة لثقافتنا كثيرة كثيرة وهذه الكثرة الكاثرة تنشأ عن الامتداد الأبدى الأزلى للزمان ، وتنبت عن الاتساع الكونى للمكان ، وتتولد عن المفارقات اللانهائية بين العقلية الاجتماعية .

وحتى تلك الصيغة الضيقة الأفق ، المتبدلة البناء ، المسماة « ثقافتنا » أو « حضارتنا » ، إنما تعبر عن مغالطة لا يحسن السكوت عليها ، فنحن تاريخياً ، لسنا أصحاب ثقافة واحدة ، بل نحن على وجه الدقة أصحاب « ثقافات » . صحيح أن عناصر توحيد ، وملائم مشابهة ، ومحاور استمرار ، كانت موجودة فى ثقافتنا القديمة وهى لا تزال فاعلة فى ثقافتنا المعاصرة ، ولكن ذلك لا ينفى أن تبدل الزمان ، وتبدل

العقلية الجماعية ، كل منهما يحدث تبديلاً في الثقافات يجب الإقرار به والتسليم له . ويبدو أن هذا الفهم الاستاتيكي « لثقافتنا » إنما ينشأ عن مساواة غير عاقلة وغير علمية بين كل من الدين والتراث والثقافة . ولما كان الدين (كعطاء نصي إلهي) من الثوابت ، ولما كان الجانب الموروث من فكرنا الإسلامي القديم والذي يحتكر تسمية « التراث » قد أضفى عليه الكثيرون من القداسة ما هو ليس فيه ، ولما كان البعض لا يتصور من الثقافة غير جانبها القولي فقط (ولا أقول الفكري) ، ولما كان هذا البعض لا يقبل من الجانب القولي هذا غير الجزئيات التي تستهويه ، فإنه قد ينتهي إلى اعتناق تلك المقولة الخاطئة التي تتوهم « ثقافة » واحدة تتجاوز الزمان ، وتتجاهل المكان ، وتتمرد على التطورات العقلية (الفردية والجماعية) التي تحدث للناس بحكم سنن الله في خلقه .

والثقافة ، في أبسط وأشمل تعريف لها ، إنما هي جماع الإنتاج المعنوي والمادي لمجتمع ما ، والإنتاج المعنوي يتمثل في القيم والسلوك والفن والأدب والفكر ، بينما يتجسد الإنتاج المادي في البحوث العلمية والتقدم الصناعي والإنتاج الزراعي وأنماط المعيشة والعمل بصفة عامة . ويمكن تمييز عناصر ثلاثة رئيسية تكون بمثابة الأركان والأعمدة التي تشكل بنية أية ثقافة وهي : الأفكار والقيم ، ثم المؤسسات الفاعلة في المجتمع (فردية أو أسرية أو اجتماعية) ، ثم الإنجازات المادية المتحققة . وبالطبع فإن هذه الإنجازات المادية ما هي إلا نتيجة فعل المؤسسات الاجتماعية من خلال الإطار الفكري (والقيمي) الذي يتبناه المجتمع في لحظة تاريخية بعينها .

وإذا قبلنا أيضاً بفكرة أن التراث هو الآخر ، كما أن له جانباً معنوياً يتمثل في السلوك والقيم والآثار الأدبية والدينية فإن له جانباً آخر مادياً تعبر عنه الآثار وأدوات الإنتاج والأنماط الموروثة في المعيشة والمسكن ، فإننا قد نقبل بتعريف التراث على أنه تراكم مادي وقيمي وسلوكي

ومعرفى ، يسع كل العصور والحضارات السابقة ، ويأخذ عنها جميعاً بغض النظر عن كون هذا الأخذ إرادياً أو غير إرادى . ويترتب على هذا أن يكون التراث كمصطلح ثقافى أوسع كثيراً وأشمل من ذلك المفهوم التقليدى للتراث كتراكم للمعارف الدينية البحتة ، كما أنه يكون أكثر اتساعاً من الدين ، حتى ولو كان الدين جوهرأ أساسياً فى هذا التراث وصبغة رئيسية له .

ثم إننا إذا سلمنا بأن الأخذ والنقل الثقافيين (الحضاريين) كما ينتقلان فى الزمان من الماضى إلى الحاضر ، فإنهما ينتقلان فى المكان أيضاً من مجتمع ما (أو حضارة) إلى مجتمع آخر متزامن معه ، فإننا نستطيع وصف ثقافة أى مجتمع بأنها تركيبة تاريخية حضارية من مكونات ثلاثة : أولها الموروث المادى والمعنوى من الثقافات القومية القديمة ، وثانيها الإضافات المادية والمعنوية للمعاصرين أصحاب الثقافة ذاتها ، وثالثها المنقولات المعاصرة عن الثقافات الأخرى التى يتم الاحتكاك بها والتعامل معها ثم التفاعل وإياها . وبالطبع فإن هذا المكون (العنصر) الثالث يتضخم دوره كلما تضخمت سبل الإتصالات بين الثقافات . وبالتالى فإننا لا نجاوز الصواب إذا زعمنا أن التأثير المتبادل بين الثقافات (الحضارات) المتغايرة فى المكان ، المتوحدة فى الزمان ، إنما هو أسرع وأوضح فى عصرنا الراهن ، عصر ثورة الاتصال والمواصلات ، عنه فى السابق من العصور .

وإذا كانت الثقافة ، كما تتضح من تعريفها ومن توصيفها ، إنما هى فى حقيقتها ظاهرة دينامية ، بمعنى أنها قابلة للتغيير والتبديل والإضافة والحذف ، وأنها مشابهة للشجرة اليانعة المتواصلة النمو تتجدد أوراقها من حول إلى حول ، فإن ذلك يفرض علينا أن يكون فهمنا لثقافتنا ولثقافات الآخرين هو الآخر دينامياً ويترتب على هذا وجوب تجنب الأحكام السرمدية على الثقافات فليست ثقافتنا هى ذلك الوجود الاستاتيكي الذى جمع الفضل كله على طول الزمان ، كما أن ثقافات

الآخرين ليست ذلك التراكم الشائن الذى تجمد على القبح البغيض الذى يزعمه البعض . فتقافتنا ، وثقافات الآخرين ، يجرى عليها جميعا قانون التغيير ، وتؤثر فيها جميعها فاعلية الأحداث ، وبالتالي فإن توصيف وتقويم هذه الثقافات لابد وأن يختلفا من آونة إلى آونة أخرى ، وأن يتفاوتا من موقع إلى موقع آخر .

ولما كانت الثقافة فى حقيقتها ليست ظاهرة ذهنية مجردة ، ولكنها وبنفس القدر وجود مادي أيضاً ، فإن محاولة البعض الفصل تعسفاً بين الإنجازات المادية وبين الإبداعات الفكرية (والقيمية) عند الأخذ عن أو عند تقويم ثقافات الآخرين ، إنما يمثل فعلاً يدل على تبذل حضارى ، ويكشف عن فهم قاصر ، وينم عن افتعال ساذج . ولو أردنا أن نضرب مثلاً على ارتباط المفاهيم الفكرية (والقيمية) بالموجودات المادية المنتسبة إلى ثقافة ما ، لقلنا إنه فى عصور المشى على الأقدام ، واعتماد المطايا وسائل للانتقال ، كان المتعجل سفره - فى ثقافات هاتيك العصور - مثله كمثل المنيب لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى ، وكانت النصيحة للحصيف - فى حكم القدامى - أن يسير شهراً ولا يعبر نهراً ، ووفق صياغة التراث الشعبى : « امشى سنة ولا تعدى قنا » . ومما لا شك فيه أن « ثقافة الركائب » البائدة تلك لا يمكن أن تستمر تعمل فى عصر يصبح جوهر الصراع الحضارى فيه اقتتالاً حول توظيف الوقت والإستفادة منه ، وتصبح فيه عابرات المحيطات من السفن صورا متدنية للسرعة إذا ما قورنت بالطائرات الأسرع من الصوت ، أو بالصواريخ العابرة للقارات ، أو بالسفن المنطلقة إلى الفضاء الخارجى . والحتمى ، وقتئذ ، أن تواكب هذه الموجودات المادية المعاصرة مفاهيم للوقت والحركة ، ملائمة لها ومتوافقة معها . والنتيجة المنطقية الأولى لذلك الإرتباط العضوى بين الإنجازات المادية وبين الإبداعات الفكرية لثقافة ما ، أن جميع المفاهيم الفكرية التى هى نبت وجود مادي (مكاني وزماني) قديم قد انقضى ، لابد وأن تنقرض

وتخلى الساحة لكل ما هو خير منها ، وهذا الذى هو خير إنما هى القيم والأفكار الجديدة التى ترتبط بالوجود المادى الحديث القائم وتتوافق معه . أما النتيجة المنطقية الثانية فهى استحالة النقل المادى عن حضارة ما (أو ثقافة) دون اعتماد قدر ما - كبير أو صغر - من الإفرازات المعنوية لهذه الحضارة . وعلى سبيل المثال فإنه يستحيل استيراد تقنيات الصناعة المعاصرة إلى مجتمع متخلف ، دون أن ننقل معها الإحساس الصناعى بالوقت ، والإدراك التقنى لترتيب الأعمال وتنظيمها ، والإلتزام الأصم بمسئولية العمل ، والجهد الإيجابى نحو التجمع المهنى أو النقابى ، وكلها قيم تبدو غير ذات دلالة فى مجتمعات الزراعة المتخلفة ، أو فى مجتمعات الرعى شبه الميته . ومثل هذا يمكن أن يقال عن القيم المعنوية التى هى ولا بد منتقلة مع المستورد من السيارات والطائرات وأجهزة التكييف وأجهزة الإعلام وغيرها الكثير من منجزات العصر المادية . ولعل فى هذه الأمثلة التنبيه الكافى إلى المغالطات التى يرتكبها البعض إذ يزعم أن فى الإمكان نقل الإنجازات المادية عن الآخرين دون التأثير بقيمتهم الفكرية وإبداعاتهم المعنوية ، كما أن فيها الإدانة المناسبة للحماقات التى يدمنها آخرون حين يقومون ثقافات الآخرين من منطلقات انتقائية ، فيرون فى إنجازاتها المادية قمة سمو ، بينما هم يتوهمون فى إبداعاتها الفكرية والقيمية والسلوكية قاع انحطاط !

إن هذا الفهم العلمى لظاهرة الثقافة يؤدى إلى اقتناع أكيد بأن أصحاب أية ثقافة لا يمكنهم إثبات أشياء ثلاثة ، ولو حاولوا إثباتها لما نجحوا ، ولو نجحوا فإنما يكون ذلك إيذانا بانحيار ثقافى ، قد يتطور إلى موات ، وهو منتهى الفشل بكل تأكيد . فهم أولا عاجزون عن الانسلاخ التام من ماضيهم ، وهم ثانيا غير قادرين على الهرب من حاضريهم ، ثم إنهم ثالثا لا يمكن أن يكفوا عن الفعل الثقافى الذى هو ثمرة تفاعل قدراتهم العقلية مع البيئة الحضارية (بمرَكَّبَيْها الرئيسيتين الزمان والمكان) التى يعيشون فيها . فالانسلاخ من الماضى بتر

للاستمرارية الثقافية مستحيل ، كما أنه محاولة مسبقة الفشل للبدء من الصفر ، وكلاهما من الأمور التي لم تثبت نقلاً أو عقلاً خلال تاريخ البشرية المتعدد المراحل والصور . أما الهروب من الحاضر فإنه يعنى العيش الإرادى (وإن كان سلبياً) فى « جيتو ثقافى » ، وفى مثل هذه البيئة المتوقعة تنحسر الثقافات وتتحوصل وتتحجر وقد تموت وقد يكون هذا التقوقع الثقافى ممكناً فيما مضى ، ولكن فى إطار العصر الحاضر ، عصر ثورة المواصلات والاتصالات ، عصر انفجار المعرفة وثورة المعلومات ، فإن حصون العزلة الثقافية مهما قويت لا تعز على الاقتحام ، وبالتالى فإن العزلة الممكنة فى عصرنا هذا ، لا يمكن أن تكون عزلة مادية ، ولكنها يمكن فقط أن تكون عزلة نفسية ، هى ألصق بالمرض منها بالصحة ، وأقرب إلى الموت منها إلى الحياة . أما استحالة أن تكف جماعة إنسانية عن الفعل الثقافى ، فمرد ذلك إلى أسباب ثلاثة :

السبب الأول أن لكل من الزمان والمكان وجوداً مستقلاً عن الإرادة الإنسانية (فردية كانت أو جماعية) ، وبالتالى فإن تراكمات مادية وموضوعية كثيرة لا بد حادثة ، ولا بد أن يكون لها آثار ثقافية وبصمات فكرية ، شاء هؤلاء الناس أم أبوا . والسبب الثانى أنه كلما زاد الإتصال بين رقع العالم ، كلما زادت قوة الدفع الحضارية ، وازداد تأثر البقع المختلفة بهذه القوة ، واضطرت - رغبة أو مرغمة - على تعاطى الإنجازات المادية والمعنوية التى هى نتاج الثقافات القوية المجاورة . أما السبب الثالث فهو أن أى مجتمع إنسانى ، مهما كانت درجات انهياره وتحلله وتخلفه ، لا يعبر عن رؤية واحدة ، ولكنه يعبر عن رؤى متعددة . وفى مرحلة ما قد يبدو العازفون عن التجديد الثقافى وكأن لهم الغلبة ، ولكن التحديث الثقافى - رغم ما قد يبدو عليه من ضعف - لا بد وأن يحدث التراكم المطلوب ، والذى يتحول مع الزمان إلى وجود حضارى له قيمته وإضافات ثقافية لها مغزاها .

٢ - موقفنا الراهن من أفكار الغرباء !

موقفنا من أفكار وثقافات الآخرين ، هو بغير شك موقف غير متوازن ، بل أوشك أن أقول أنه غير سوى . وهذا الموقف غير المتوازن لا بد وأنه ينشأ عن الإصرار على عدم الفهم العلمى للثقافة كمصطلح ، وللثقافة كحياة ، وللثقافة كأحد أبواب الاحتكاك الإنسانى والحضارى . وهذا الموقف غير المتوازن تجاه أفكار الآخرين وثقافتهم يزداد تحيزا ، ويتضاعف تشوها ، عند أولئك الذين يقومون هذه الأفكار والثقافات من منطلقات دينية . ولما كان أمثال هؤلاء يتصورون الثقافة ، مجرد تراكمات معنوية بحتة ، تتولد عن تخريجات ذهنية مجردة ، وتنتقل من جيل إلى جيل عبر الموروثات النقلية المرصودة فى كتب القدامى ، فإن من النتائج الطبيعية أن يسيطر سوء الظن بأفكار الآخرين وثقافتهم على رؤى هؤلاء ، وأن تصبغ النظرة التآمرية لممارسات الآخرين الفكرية كل محاولاتهم التقويمية لهاتيك الأفكار والثقافات .

وسوء الظن هذا بأفكار الآخرين ، عندما تلحقه الرؤية التآمرية للمنتوجات وللجهودات الثقافية ، فإنه ولا بد سوف ينبجج موقفا عدوانيا حين التعامل مع هؤلاء الآخرين . وهذا الموقف العدوانى تجاه الأفكار المخالفة ، يفجر فى أصحابه وضحاياه نوعين متناقضين من المشاعر تجاه الآخرين ، خاصة إذا كانت إنجازات هؤلاء فى مجالات الفكر والثقافة كثيرة ومتنوعة وواضحة ولا يمكن إنكارها أو تجاوزها ولو حتى بالتعمى عنها . وأول هذين النوعين المتناقضين من المشاعر هو الإحساس بالدنو أمام فاعلية هذه الأفكار والثقافات وهذا الإحساس المتدنئ قد يتضخم عندما يكون حاملو ميكروبه فى وضع حضارى وثقافى متخلف لا يتيح لهم تقديم أية إنجازات فكرية أو ثقافية ذات قيمة ، مما يدفعهم إلى تبنى الرفض العصبى أو التبعية المرضية لأفكار الآخرين وثقافتهم . أما ثانى النوعين من هاتيك المشاعر المتناقضة فهو

إحساس كاذب بالاستعلاء على أفكار الآخرين وثقافتهم . وهذا الإحساس الكاذب بالاستعلاء عندما يسيطر على بعض أصحابه فإنه يدفعهم إلى الخط الدائم من قدر الآخرين ، وإلى التهوين الساذج من إبداعاتهم ، وإلى التحامل الطفولي على إنجازاتهم الثقافية . وكثيراً ما تتم تغطية هذا الاستعلاء الكاذب بالمزاعم غير العلمية حول السبق القومى أو الوطنى أو الدينى فى الوصول إلى كافة الأفكار والإبداعات الإنسانية الجيدة - والتي لا يمكن تجاهل جودتها ولا إنسانيتها - التى تتضمنها ثقافات الآخرين المخالفين . وتلك المزاعم ، التى قد تكون صحيحة إلى حد ما ولكنها مبالغ فيها ، تقوم عادة على إعادة قراءة التراث القومى ، أو الموروث الدينى ، أو الثقافة الوطنية ، تحت الإضاءات الفكرية المعاصرة التى تقدمها ثقافات الآخرين ، وبواسطة المعطيات والقيم الجوهريّة والمحورية لهذه الثقافات ، ثم محاولة استنباط هذه القيم والمعطيات من الثقافة الذاتية بأثر رجعى ، وبوسائل توفيقية فى بعض الأحيان ، أو تلفيقية فى أحيان أخرى . ونظراً لأن أصحاب هذه المحاولات يرون فى الثقافة مجرد تراكمات قولية ، وليست حياة معاشة ونابضة ومجسدة فى واقع مادى ، فإنهم لا يعدمون وجود توافق ، بل وتطابق فى بعض الأحيان ، بين المفاهيم المجردة حول الحق والخير والجمال ، وكذلك بين المفاهيم القولية الإنسانية حول كرامة الإنسان وحقوقه الأساسية ، فى كل الثقافات القديمة والحديثة ، المادية والمثالية ، مما يوقعهم فى وهم العثور (الوطنى أو القومى أو الدينى) المبكر على كافة هذه القيم وتلك المفاهيم ، ويؤدى بالتالى إلى التضخم المرضى لإحساس الاستعلاء الكاذب الذى أشرنا إليه . وكمثال حياى ، لبيان كيفية حدوث ذلك التوافق المكثوب ، نذكر أن جميع أمم الأرض فى عصرنا هذا ، تقر فى وثائقها وفى دساتيرها وفى أطرها القيمية بصفة عامة بحق المواطن - أيا كانت منزلته الاجتماعية - فى أن يوفر له المجتمع (أو الدولة) كافة مطالبه الأساسية من مسكن ومأكل وملبس وتعليم

وعلاج .. غير أنه في المقابل ، نجد أن مجتمعات كثيرة ، وفي مقدمتها مجتمعاتنا المنتسبة إلى العالم النامي (تأدبا) ، المتخلف (حقيقة) ، لا تملك المؤسسات ولا التنظيمات ولا الهياكل الخدمية والإنتاجية التي يمكن عن طريقها إحداث التراكمات المادية اللازمة لاستيفاء هذه المتطلبات الحياتية لكل مواطن . إن الفرق القوي بين نمطين من المجتمعات ، يوفى أحدهما بمطالب المواطن الأساسية في حين يعجز عن الوفاء بها الآخر ، قد لا يكون كبيرا ، بينما الفرق الحياتي بينهما يكون جد خطير . وهذا الفرق الحياتي ، هو في بعض أبعاده على الأقل ينشأ عن تفاوت الفهم للظاهرة الثقافية ، فالاجتمع الأول يرى في الثقافة أفكارا وقيما ، ثم مؤسسات تخدم وتجسد هذه الأفكار والقيم ، ثم إنجازات مادية لهذه المؤسسات تستوفي لهذه الأفكار والقيم لحياتها الحياتية وسداها المعاشية ، بينما يراها المجتمع الثاني مجرد مقولات مباركة مترفة ، تستخدم للشقاق اللفظي في الأندية ، أو لعمل الأحجية ، أو لدغدغة مشاعر المواطن وخداعه بأمل لا يعرف إن كان قريبا أو بعيدا ، أو للتظاهر الخطابي في المناسبات ، أو للادعاء الكاذب بأفضال لا وجود حقيقي لها .

ودون تحديد لنماذج بعينها ، وما أكثر النماذج التي يمكن الاستدلال بها ، فإن موقفنا ، وبالتحديد موقف الأكثرية من أصحاب الرؤى الدينية ، من الحضارة المعاصرة يمكن اعتباره تجسيدا لكل المثالب والعيوب التي أوردناها من قبل . والحضارة (أو الحضارات) المعاصرة ، وبالتحديد النوعيات الفاعلة منها والمنتجة هي بغير شك ، ورغم كل مكابرة ، غريبة الطابع . والمحتوى الثقافي لهذه الحضارة المعاصرة مدان ، إن لم يكن مرفوضا ، من ذلك الفريق ، ذلك لأن هذا المحتوى حسب زعمهم ، مادي الهوى ، نفعى الاتجاهات ، متجاهل لفطرة الإنسان ، مهادر لإنسانيته . وهذا الفريق ليس يعدم ، إلى جانب مزاعمه الذاتية ، أن يجد في بعض كتابات الغربيين بعض الأفكار

المتشائمة التى تتحدث عن عجز حضارة الغرب عن استيفاء المطالب الإنسانية الروحانية الواسعة ، أو التى تتوقع انهيارا سريعا لهذه الحضارة المادية . ويلجأ هذا الفريق عادة إلى غريزة الانتقاء ، التى تميز الفعل الثقافى لأشباه العالمين ، ويتشبث بهذه الأفكار والكتابات الشاردة نوعا ما عن تيارات الإبداع الثقافى والفكرى الغربى ، ويستند إليها ، فى غير حق ، لدعم تصوراتهِ العدوانية المريضة عن ثقافات الآخرين وحضاراتهم ومن الممكن أن يقع هذا الفريق على بعض الكتابات الغربية التى كتبت دعما للحضارة الغربية المعاصرة ، وصيغت بقصد ترشيدها ، وألفت بقصد إحداث المزيد من التوازن فى خطوطها ، فإذا به ينتقى منها ما توافق مع هواه المتحامل ضد ثقافة الغرب وحضارته ، ثم يتعسف فى استخدام هذه الكتابات لتعزيد توهماتهِ الجاهلة بشأن هذه الثقافة وتلك الحضارة . ولعل أوضح الأمثلة على ذلك استخدام كتاب كثيرين من أصحاب المنطلقات الدينية لكتابات العالم الغربى الكبير ألكسيس كاريل ، خاصة كتابه المعنون « الإنسان ذلك المجهول » كدليل على عجز الحضارة الغربية وقصورها وحتمية الأفول السريع لها ، بينما كان كاريل نفسه يقدم ما يكتب ، وعلى وجه التحديد كتابه السابق ذكره ، من منطلق العالم الغربى الضالع فى صناعة الحضارة (والثقافة) الغربية ، الحريص على تقديمها ، والمستهدف لإمكانيات أفضل للعلم المعاصر كى يلج ويضىء ويتعرف على النطاقات المجهولة فى التكوينين النفسى والفسىولوجى للإنسان^(١٤) . وأنا لست أريد أن أصل هنا ، إلى زعم مضاد آخر ، ذلك لأننى شخصا أرى فى هذه الحضارة أنماطا من الصراع الاقتصادى - الاجتماعى تتجاوز الضوابط الإنسانية ، كما أننى أرى فيها انخيازا متعاليا وغيبيا لأنماط (أو أجناس) من البشر دون بقية الأنماط الأخرى التى هى أيضا من خلق الله ، هذا بإضافة إلى أننى أرى فى الخطو السريع (التكنولوجى) لهذه الحضارة فى العقود الأخيرة نوعا من القهر الموثس للمجتمعات النامية ، وهو القهر الذى يمزق آمال

التنمية والتطور والتحديث في تلك المجتمعات شر ممزق ، والذي يفرض عليها الخروج المستسلم من حلبة الكفاح في سبيل الغد الأفضل الذي هو أدنى المتطلبات الحضارية للانسان الواعى المعاصر ، غير أن الإنصاف يقتضى أن نسلم تماما بأن الحضارة الغربية المعاصرة ، في كافة المجالات المادية والمعنوية ، قد نقلت العالم الأرضى كله خطوات كبيرة وخطيرة إلى الأمام . وبخصوص التسهيلات المادية ، من وسائل انتقال وأجهزة اتصال ومؤسسات خدمات ، فلست أحسب أحدا بقادر على إنكار آثارها . أما في الجانب المعنوى ، ورغم تحفظات لا تزال قائمة في نفسى وفي نفوس آخرين ، فإن الإنتاج الغربى في مجالات الفن والأدب والفلسفة والفكر بصفة عامة إنما هو كثير ، وبصورة واضحة ، كما أنه مفيد للبشرية كلها وبمستويات لا يجدى معها إنكار المنكرين . ولعله من المفيد ، في مواجهة المكابرين ، أن نذكرهم فقط بأن حقوق الإنسان (السياسية والاجتماعية والاقتصادية والاعتقادية) في هذه المجتمعات الغربية ، تتقدم عشرات المرات عنها في مجتمعات هؤلاء الذين يتحاملون على الحضارة الغربية ، وهو الأمر الذى يؤكد أن الجانب المعنوى في هذه الحضارة المتهمة ليس على هذه الدرجة من التدنى التى يجاهر بها كذب هؤلاء .

واستطرادا مع هذه التوهّمات غير المتوازنة ، لثقافات الآخرين ، فإن التاريخ السياسى ، مثله مثل كافة الإنجازات الفكرية ، يجرى تصويره كما لو كان مؤامرة مستمرة ومتصلة ضد الإسلام . وهذه الرؤية التآمرية للتاريخ وللإبداع الفكرى (بل والعلمى) الغربى ، تتوهم تكوينات ديناصورية خرافية ثلاثة تقوم بتنفيذ المؤامرة ، وتتولى كبرها ، وتؤجج نارها وتقتسم عوائدها وفوائدها ومكاسيها العدوانية . وهذه التكوينات الثلاثة هى ما اصطلح البعض ، ممن يكتبون باسم الدين ، على تسميتها الصليبية ، والشيوعية ، واليهودية .

وهذه القوى الثلاث الشريرة ، هى فى وهم هؤلاء ، تجسيد لظاهرة

« الكل في واحد » . فهي جميعها موحدة الهدف ، مكتلة الإرادة ، مشرعة العزم ، من أجل حرب الإسلام وفي سبيل إبادة أهله ، وعلى طريق إزاحته كليا من خارطة التأثير الإنساني^(٢٥) . ومن بين هذه التكوينات الشريرة الثلاث فإن « اليهودية » لها الدور الأكبر في هذه الممارسات القبيحة المعادية للإسلام ، بل إن هذه اليهودية اللثيمة هي المحرك الرئيسى - بل والخالق الأول - لكل ماعداها من نزعات فكرية ، ومن بدع ايديولوجية ، ومن تخريجات ثقافية ، سواء كانت صليبية ، أو شيوعية ، أو ليبرالية ، أو ما سونية ، أو كما هي في أحدث طبقات الإدعاء يسارية ! .. وليس أدل على صدق الوهم لدى هؤلاء من كون فرويد رائد مدرسة التحليل النفسى ، مثله مثل ماركس ، مثلهما مثل دارون (غير أن دارون هو فى الحقيقة مسيحى ولكن يبدو أن كثيرين أعمتهم الحساسية فهم لا يعرفون) ، ومثلهم مثل كثيرين من قادة الفكر والرأى والعلم المعاصر ، من اليهود الأقحاح ، أو من المتهودين الذين تحولوا عن دياناتهم الأصلية إمعاناً فى التمويه والخداع والمراعاة .

والذى غاب عن هؤلاء ، أن الصليبية مثلها مثل الشيوعية ، مثلهما مثل الصهيونية (وهى المقابل العلمى لما يسمونه اليهودية) ، هى فى حقيقة الأمر من المحاور الفكرية التى أفرزتها الحضارة الغربية . فوجودها فى الكيان الثقافى الغربى وجود حقيقى ، كما أن التناقضات الجذرية بينها جميعا هى أيضا تناقضات حقيقية . غير أن التفسير الصحيح لهذا الوجود إنما هو أبعد ما يكون عن التمرضات التى يقدمها هؤلاء . فهذه الظواهر جميعها ، أفرزتها مجتمعات الغرب نتيجة الظروف الموضوعية التاريخية التى مرت بها ، ونتيجة الإشتراطات الحياتية التى عاشتها والتى لا تزال تعيشها .

فالصليبية إن وجدت إنما تكون تعبيرا عن الإلتواء العقيدى المسيحى

(أو الصليبي إذا رضى المغالطون) الذى تلبس أوروبا والغرب طوال عشرين قرنا من الزمان . ومن طبائع الأمور أن أصحاب هذا الإنتماء عندما يتعاملون مع العقائد الأخرى فإنهم لابد منحازون لمعتقدهم ، متحاملون على معتقد الآخرين ، بل ومتصادمون معه فى أحيان كثيرة .

وأصحاب أى معتقد دينى ، عندما يقوّمونه ، فإن موقفهم منه يتميز بالتسليم المسبق ، المرتكز أساسا على الدليل النقلى . أما عندما يقوّم هؤلاء معتقدات الآخرين فإن تعاملهم معها يكون نقديا ، كما أنه يكون متحررا من التزامات الإقرار الإيماني بصحة بعض أو حتى كل ما تتضمنه تلك المعتقدات ، ومن هنا يبدو فيما يكتبونه أو فيما يرددونه عنها شيء - قليل أو كثير - من التطاول والتهوين والتحرير وغير ذلك من أنماط الانتقاص المتبصر أو المتعصب . ولو أننا نظرنا بعيون الآخرين ، لبعض أو لكل ما تكتبه عن معتقداتهم الدينية ، لرأينا فيما نكتب مشابهاة كثيرة لذلك الذى نراه فى كتاباتهم عن معتقداتنا الإسلامية . فإذا أضفنا إلى ذلك الزيغ الذى ينشأ أصلا عن الاختلاف فى المعتقد ، إثر التراكمات التاريخية التى استوعبها الموروث الثقافى لأى طرفين متنافسين ، أو متحاورين ، أو متنازعين ، حسبما يكون مستوى الصراع بينهما ، فإننا قد نحسن فهم حقيقة الحساسيات التى تثور بين الغرب المسيحى وبين الشرق الإسلامى . فمنذ ذلك الصدام التاريخى الكبير الذى نشأ بينهما ، والذى عرف باسم الحروب الصليبية ، وهى تلك الحروب التى يجمع المؤرخون الموضوعيون على أنها لم تكن دينية الجوهر وإن كانت دينية الصبغة والمظهر .. منذ ذلك الصدام ترسب فى الموروث الثقافى لكل من الطرفين إحساس دفين بالعداوة ، ومشاعر ملتهبة من الشك ، ورغبات مرضية فى الثأر . وقد بقيت من هذه الأحاسيس والمشاعر والرغبات بقايا لم يستطع طول الزمان أن يزيلها ، وذلك رغم أن بابوية العصور الوسطى ، وملوك الإقطاع المتاجر فى الدين ، قد أصبحوا جميعا من أشباح الذكرى التى تجتهد هذه

المجتمعات ، بل وتجهد نفسها ، لطمسها نهائيا من ذاكرتها المعاصرة ، وإزالتها كليا من مدوناتها الفكرية والثقافية . ولأن أى مجتمع ، كما أوضحت من قبل ، لا يمكن أن ينسلخ تماما من موروثة الثقافى ، كما أنه لا يمكنه البتة أن يبرأ منه ، فإن الحساسية المسيحية الغربية تجاه المعتقد الدينى الإسلامى يمكن أن تكتسب حتى فى أيامنا الراهنة - نكهة صليبية ، لا ترضينا كمسلمين ، بل وقد لا ترضى المحايدين والموضوعيين من أصحاب المعتقدات الأخرى ، الذين قد يكون بعضهم مسيحيّ المعتقد والولاء . ومن الأنماط الصارخة لهذه البقايا المتقيحة من التعصب ، ما يرويه بعضهم عن النبى قائد القوات البريطانية حين دخل فلسطين فى نهايات الحرب العالمية الأولى إذ قال : « اليوم انتهت الحروب الصليبية » . ومنها أيضا ما ينسب إلى قائد فرنسى وقف هو الآخر عندما دخل سورية على قبر الناصر صلاح الدين قاهر الحقد الصليبي القديم ، وصرخ قائلا ، وفى تحد مريض للبطل الكردي المدافع عن العروبة والإسلام : « ها قد عدنا يا صلاح الدين ! » .

وهذه الصيحات المتطرفة ، إنما تعبر عن بقايا من الموروث التاريخي والمعتقدى العدواني تجاه العرب وتجاه الإسلام . وهذه البقايا قد تصلح للكشف عن مشاعر الفرد الغربى المسيحي ، ولكنها لا تصلح لتفسير سلوك المجتمعات والدول . فالدولة توجه سياساتها أمور وعوامل أكثر اتساعا من الدين ، وبعض هذه العوامل سياسى ، وبعضها الآخر اقتصادى ، وبعضها الثالث أيديولوجى ، وبعضها الرابع قومى وطنى .. الخ وعلى سبيل المثال فإن الاستعمار الغربى لم يكن يقصد القضاء على الإسلام ، ولا حتى مصارحته بصورة مباشرة . ولكن هذا الاستعمار الحديث ، وقد رأى فى الإسلام ، مثلما رأى فى العروبة ، عناصر تمايز ، ومدد قوة ، ومتاريس صمود ، وأسلحة كفاح ، فقد حاول جاهدا أن يحطم عناصر القوة هذه ، مثلما حطم نظام التعليم الوطنى ،

وهياكل الاقتصاد القومى ، والمؤسسات الوطنية العسكرية والمدنية التى قد تمثل خطراً عليه وعلى نظامه . وقد حدث هذا فى الجزائر التى رفع الزعيم بن باديس فيها شعار الثورة المتحدى للاستعمار الفرنسى (شعب الجزائر مسلم .. والى العروبة ينتمى) ، مثلما حدث فى مصر ، ومثلما حدث فى بقية المجتمعات الإسلامية التى خضعت للاستعمار . ثم إن هذا الاستعمار الغربى ما كان متغافلاً عن أصحاب المعتقدات الدينية غير الإسلامية فى الدول الكثيرة التى مد إليها سطوته وبسط عليها سيطرته . فالمسيحيون الشرقيون فى العالم العربى ، وفى لبنان خاصة ، لم يكونوا أسعد حظاً من المسلمين ، مثلهم مثل الهندوس فى الهند ، والمسيحيون فى أثيوبيا ، والبوذيون والكونفوشيوسيون فى الصين وفى جنوبى شرقى آسيا . بل إن الهتلرية المسيحية (وهى نمط من الكولونيالية الغربية) لم تتورع عن اجتياح وتهديم أوروبا المسيحية ، دون اعتبار لرابطة الدين التى يفترض وفق منطق من يرون فى حركة التاريخ نتيجة حتمية لصراعات الأديان أنها إن لم تكن توحد بين الشعوب الأوروبية جميعاً فإنها تقيم بينها أشكالاً متعاطفة من العلاقات الأخوية . كما أن وحدة الديانة المسيحية هذه ، لم تمنع الدول الأوروبية ، وعلى وجه التحديد بريطانيا وفرنسا وأسبانيا ، من استعمار المجتمعات المسيحية التى نشأت فى الأمريكتين بعد اكتشاف العالم الجديد ، وفى مقدمتها الولايات المتحدة الأمريكية ، كما أنها لم تمنع هذه الشعوب والمجتمعات من خوض حروب للتحرير طويلة وعنيفة حتى أمكنها التخلص من استعمار الأخوة فى الدين (والعنصر أيضاً) من الأوربيين .

والإجرام الاقتصادى ، والخلل الاجتماعى ، والتعصب الدينى ، والاستعلاء العنصرى ، وانحرافات المؤسسات الدينية ، ومثيلاتها من صور الظلم التى عاشتها المجتمعات الغربية ، كانت وراء الانبعاثات الفكرية والحركية والتنظيمية التى استهدفت إقامة العدل ، وعملت من أجل الخلاص - ولو حتى بالتطرف - للأقليات المضطهدة . وفى هذا

الجو الملبد بالتعقيدات نما وتطور الفكر الاشتراكي ، ثم الفكر الشيوعي ، وكذلك تخلق الفكر الصهيوني الذي أنشأ منظماته العدوانية ، تلك المنظمات التي هزبت من ظلم الغرب لتقيم نصب ظلم جديدة لأهل الشرق من الفلسطينيين والعرب . هذه الأنماط الفكرية والتنظيمية تكونت في رحم المجتمع الغربي ، في إطار نزعة إنسانية للخلاص من ظلم ذلك المجتمع ، ولم تنشأ أصلاً بقصد العداء للإسلام ، ولا بنية شن الحروب المقدسة ضده . وحتى لو كانت هذه الحركات ، نتيجة انتشارها ونموها الطبيعيين ، قد مارست صراعاً مع بعض المجتمعات المنتسبة إلى الإسلام ، فإنه يجب فهم هذا الصراع في أطره الفكرية الشاملة ، وفي أغلفته المادية الموضوعية السليمة . وقد نخوض ، بل ويجب في بعض الأحيان أن نخوض ضد بعض هذه الأفكار والحركات صراع حياة أو موت ، وقد نعاديها عداء مسرفاً ، مثلما نفعل في عالمنا العربي مع الحركة الصهيونية بجناحيها الأيديولوجي والتنظيمي ، ولكن يحسن أن نفهم الدوافع الحقيقية لهذا الصراع ، وأن نتقن الطبيعة الجوهرية له ، وأن نتقن أساليب النضال فيه ، وكلها أمور لا يمكن أن تتحقق لو ضيقنا نظرنا إلى ذلك الصراع فأحelnه إلى خلاف حول أمور الاعتقاد الديني ، وتلهينا بحساسياتنا الوجدانية عن الجوانب الحضارية ، والاقتصادية ، والإقليمية ، والوطنية ، والإنسانية فيه ، وتورطنا في سوء الفهم ، ينشأ عادة عن الرؤية السريعة والمتشنجة لبعض العناصر الدينية التي يوظفها العدو صبغة مظهرية للمجتمع الإسرائيلي الذي يقيمه على أرضنا المغتصبة في فلسطين ، في حين أنه يقيم في مواجهتنا مجتمعاً علمانياً معاصراً ، لا يقبل من موروته الديني إلا ما يعضد نزعته الصهيونية ، ويستقطب الجماهير اليهودية في العالم كله لتتبنى تعصباً إلى دولة إسرائيل .

والشيوعية ، بفلسفاتها الماركسية ، وبتجسيدات التنظيمية دولاً وأحزاباً ، بدأت (ولا تزال) متناقضة مع الكهنوت المسيحي ،

ورافضة للارهاب البابوى وللسلطة الدينية المكرسة للتخلف . وهذه الشيوعية انتهى بها الأمر أيضا إلى معاداة للصهيونية شديدة ، لأسباب ايدولوجية ، ولأسباب تتعلق بالخبرة السياسية والتاريخية بالصراع العربى الإسرائيلى . وذلك يعنى أن التضاد بين هاتيك المكونات الثلاث فى الحضارة الغربية ، أى الصليبية (المسيحية) والشيوعية والصهيونية ، واضح وصريح ولا يحتمل اللبس . بل إن التجربة الحياتية تثبت أن الإطار العام للثقافة الغربية قد بدأ ينقسم مع دخول القرن العشرين إلى إطارين فرعيين متميزين ، أولهما : إطار أوربا الغربية ومعها الولايات المتحدة الأمريكية ، وألحقت بهما اليابان مؤخراً ، وثانيهما : إطار أوربا الشرقية والإتحاد السوفيتى . ومن هنا فإنه يمكننا أن نخلص إلى أنه ، باستثناء الصهيونية التى نرى فى العداء لها واجبا وطنيا وقوميا ودينيا وإنسانيا على كل مواطن عربى (مسلم أو مسيحى أو حتى يهودى) ، يمكن لأى فرد كان أن يعادى الشيوعية أو الصليبية ، ولكن بشرط ألا يخلط بينهما ، وبشرط ألا يجمع بينهما وهما النقيضان اللذان لا يجتمعان ، وألا يزعم أنهما موحدا الأهداف والوسائل ضد العروبة والإسلام ! .

وهذا الموقف غير المتوازن من ثقافات الآخرين وأفكارهم ليس مقصوراً فقط على المجتمعات الأخرى المخالفة لنا ، ولكنه قد يمتد أيضاً إلى أجزاء من تاريخنا ، ونماذج من حضاراتنا ، فيسقطها ويتجاهلها . فالفرعونية فى مصر ، والفينيقية فى فلسطين ولبنان ، والسومرية فى العراق ، والسبئية فى اليمن ، إن لم تكن موضع تحامل من البعض فإنها قد تبدو فى كتابات البعض الآخر من العورات التى يحسن سترها ويحسن السكوت عنها . وهذا البثر التعسفى لفترات طويلة كاملة من تاريخنا ، إنما يعبر عن مكابرة جاهلة إزاء قانون الاستمرارية الثقافية فى المجتمعات الإنسانية . ولعله من قبيل التنبيه فقط أن نذكر هؤلاء بأن الكثير من أشكال السلوك الاجتماعى المعاصر ، وبعضها دينى الصبغة ، لا يمكن

فهمها أو تطويرها أو حتى معالجتها ، دون الرجوع إلى ، ودون الإلمام بالمووروث الثقافى المنتقل عبر التاريخ من المجتمعات القديمة إلى المجتمع الجديد . ومن الأمثلة الصارخة فى هذا السبيل تلك الشعائر الجنائزية التى يتبعها المسلمون فى مصر ، مثل تقبل العزاء لمدة ثلاثة أيام ، وإقامة ذكرى الأربعين ، والقراءة وتوزيع القرابين على قبور الموتى وعلى أرواحهم .. الخ ، وكلها أمور موروثة عن مصر الفرعونية ، صبغت بصبغة الإسلام فى مصر الإسلامية ، ولكنها لا تزال من أنماط السلوك الاجتماعى السائدة فى مصر المعاصرة ! .

٣ - نحو موقف مستتير من أفكار الآخرين

وإذا كانت هذه هى سمات وملاحح الموقف غير السليم للبعض منا تجاه أفكار وثقافات الآخرين ، فكيف يكون الموقف السليم ؟ .

ذلك الموقف السليم ، لابد وأن يتصف بالاستتارة ، وأن يتميز بها . والاستتارة التى أعنيها ، لها دعامتان ، الأولى علمية ، والثانية عملية . والدعامة العلمية تتجسد فى فهم موضوعى للظاهرة الثقافية .

أما الدعامة الثانية فبنيتها إدراك عملى لمقتضيات التعامل مع أفكار وثقافات الآخرين .

وكما أوضحنا من قبل ، فإن ثقافات الشعوب والأمم ، إنما هى جماع الإنجازات المادية والمعنوية التى تحققها هذه المجتمعات . والمركب الثقافى لأية أمة إنما هو العمود الفقرى الذى تبنى عليه وحوله حضارة هذه الأمة . وهذا المركب الثقافى له أبعاد ثلاثة ، متمثلة فى القيم والأفكار ، ثم فى المؤسسات القائمة على أساس منها ومن أجلها أيضاً ، ثم فى الإنجازات المادية (العلمية والاقتصادية والاجتماعية والصناعية .. الخ) التى يتوفر على إحداثها جهد أى مجتمع . وهذه الأركان الثلاثة للبناء الثقافى إنما تتأثر بالخبرات المكتسبة (معنوية أو مادية) لهذه الأمة أو لذلك

الشعب . وهذه الخبرات قد تتكون لدى الناس من تفهمهم لموروثهم الثقافي ، الفكرى والدينى والمادى أيضا ، ثم محاولتهم ترشيده أو تطوير أو إعادة توظيف هذا الموروث بما يلائم روح العصر . كما أنها قد تتكون لديهم من التجارب التى خاضتها الأمم والشعوب فى صراعها مع العوامل الطبيعية ومع العوامل البشرية الخارجية (كالاستعمار والتعامل مع الأمم والشعوب الأخرى) أو الداخلية (خلافاً وتعاملات الفرق والأحزاب والطبقات والفئات الاجتماعية المختلفة) . ثم إن هذه الخبرات قد تتراكم نتيجة للمعارف العلمية المكتسبة عن طريق التنمية الذهنية للشعب أو عن طريق الإتصال الثقافى أو التماس الحضارى . أى أنه يمكن القول بأن الاختلاف بين ثقافة شعب وآخر ، أو أمة وأخرى ، إنما ينشأ عن طبيعة العناصر المكونة للثقافة من دين أو خبرة أو معرفة علمية أو ظروف حياتية ، كما أن النكهة الأخيرة لهذه الثقافة تتوقف على نسب دخول كل هذه العناصر فى تكوين المركب الثقافى الشامل للشعب أو للأمة . ومن هنا ، فإنه يمكننا أن نؤكد أن المجتمع أو الشعب إنما يصنع ثقافته بقصد التكيف مع ظروفه الحياتية ، ومع شروط حياته الموضوعية . كما يمكننا أن نقطع بأن الفعل الثقافى لأى مجتمع إنما هو صورة من صور المواجهة التى يمارسها هذا المجتمع لمشكلاته اليومية ، كما أنه نمط من أنماط الصيانة لحياته المستقبلية بما يحقق مصلحته القومية ، واستمراره القيمى ، وتطوره الحضارى . أى أن أى مجتمع ، وأية أمة ، إنما يصنع كل منهما ثقافته بقصد نفع نفسه ، وليس بقصد الإضرار بالآخرين ، بمعنى أن الثقافة السليمة الراشدة إنما هى فى الأساس فعل يُقصد به تحقيق مصلحة حياتية وحضارية للمجتمع ، وليست رد فعل عدوانى عينه على الخارج ، يأخذ منه عقداً ، ويقذف إليه عداوة ، ويعامله بالمهاترة . والثقافة الحقيقية ، القابلة للاستمرار ، والقادرة على الفعل لأجيال طويلة ، إنما هى تلك الثقافة التى تستجيب للمتطلبات الحقيقية ، غير الزائفة ، للمجتمع . أما

الثقافة المتعصبة الفجة المتربصة بالآخرين ، عن إحساس بالدنو أو توهم كاذب بالعلو ، فقد تكون بسبب عصبيتها وانفعاليتها عالية الصوت في عصرها ، ولكنها بعد هذا العصر ، بل وقبل انقضائه ، لا بد وأن تحمد وتموت . وعلى سبيل المثال ، فإن الموروث الثقافي الديني من حضاراتنا الإسلامية الذى بقى حياً حتى يومنا هذا ، إنما هو ذلك التراث الإيجابى الذى التزم الجدية فى فهم الدين ، وتمنهج بالموضوعية فى درسه لأمر الشريعة ، وصرف جهده لاستنباط الإيجابيات الإسلامية ، بدلاً من تعقب مثالب الآخرين ، مسلمين وغير مسلمين .- ومثل هذا يقال بشأن الثقافات المعاصرة ، فالأنواع منها التى تهتم بذاتها ، تعمقاً وتطوراً وترشيداً وتقويماً ، إنما هى الأقدر على الفعل ، والأشد فى التأثير على المجتمعات المعاصرة . وإننى لأحسب أن هذه الصفات تنطبق بدرجة كبيرة على ثقافات المجتمعات الغربية ، بينما نقيضها يتلبس الكثير من اجتهاداتنا الثقافية ، التى لم يعد لها من هم غير لعن أفكار وقيم ومعتقدات الآخرين .

وإذا كانت هذه هى طبيعة الظاهرة الثقافية ، فإن أية محاولة منا لتقويم أفكار الآخرين ، يجب أن تأخذ فى الاعتبار طبيعة العناصر المكونة لهذه الثقافة ، كما يجب عليها أن تقيّم الوزن المناسب لانعكاسات هذه المكونات على سلوك وتصرفات الناس المنتسبين لهذه الثقافة . وإذا كنا ، نحن العرب المسلمين ، لا نقدر أن نخلص من تأثير موروثاتنا القومية ، ولا من واقعنا التاريخي ، ولا من الظلال الناشئة عن إنجازاتنا الحياتية المادية ، فإننا يجب أن نسلم بأن الآخرين هم أيضاً ليس بمقدورهم أن يتجنبوا تأثير هذه العوامل على تكويناتهم النفسية والثقافية . وهذا التسليم من جانبنا ، بهذه الحقيقة الموضوعية ، ليس يعنى قبولنا بكل أفكار الآخرين ، كما أنه لا يعنى سكوتنا الضعيف على ما قد تتضمنه هذه الأفكار من قصور أو انحراف ، ولكنه بالدرجة الأولى يتطلب منا أن يكون موقفنا النقدي من هذه الأفكار موضوعياً .

والموضوعية هنا تعنى تعاملنا مع جوهر هذه الأفكار ، وفقا لمناهج العلم ، مع الإلتزام بأداب الحوار ، لفحصها وتقويمها واستكشاف الإيجابى من مكوناتها للاستفادة منه ، والتعرف على السلبى منها للتجاوز عنه . ومن واقع خبرتنا التاريخية ، الإسلامية والعربية ، فإننا يمكن أن نتعلم أن هذا النوع من التعامل الإيجابى مع أفكار وثقافات الآخرين ، يمكن أن يؤدي إلى طفرات ثقافية طيبة ، نحن المستفيدون منها بغير شك . ففي العصر العباسى الأول (وفى عصر المأمون على وجه التحديد) عندما ازدهرت حركة الترجمة ، ونشط تعامل المسلمين مع الثقافات القديمة من يونانية وسريانية وهندية وغيرها ، وعندما كان الموقف العربى الإسلامى ، من هذا المدد الثقافى الجديد متوازناً ومتبصراً ، طفرت حركة التأليف تمتيناً للعقيدة الإسلامية فظهر علم الكلام ، ونمت مدارس التفكير الوطنية فظهرت الفلسفة الإسلامية ، وأُتيحت المعارف العلمية فى الحساب والهندسة والكيمياء والطبيعة وغيرها للكثيرين من المسلمين فكان منهم علماء أفاض في كل هذه المجالات ، قامت على أكتافهم الحضارة الإسلامية لفترة طويلة ، ثم لحقت بأعمالهم أوروبا العصور الوسطى ، فخرجت بفضلهم من ظلمة الجهل إلى نور المعرفة العلمية التى لا تزال متصلة فى كافة إنجازات الحضارات المعاصرة . وفى العصر الحديث أيضاً تكررت هذه التجربة ، وكان الفضل فيها لطموح محمد على الحاكم الجرىء الذى تولى زمام الحكم فى مصر فى مطلع القرن التاسع عشر . ورغم تحفظات كثيرة قد يراها البعض على نظام حكم محمد على ، إلا أن أحداً لا ينكر أن حركات الترجمة ، وإيفاد البعثات ، بكل ما صاحبها من احتكاكات حضارية بالعالم المتقدم وقتئذ ، كانت المنافذ إلى القبسات المستنيرة التى وردت إلى المجتمع المصرى ، وكان فى مقدمتها أعمال الطهطاوى (الشيخ رفاعه رافع) وعلى مبارك وغيرهما من قادة الرأى والفكر فى مصر المعاصرة . والذى كان يميز الاجتهادات الثقافية فى هذه المرحلة ،

وفيما لحق بها من فترات ، أنها كانت في أغلبها صاحبة نظرة إيجابية إلى ثقافات الآخرين ، كما أنها كانت أيضا صاحبة نظرة قوية لثقافتنا القومية ، مما مكن أعلام الفكر في هذه المراحل من التقدم بمحاور جديدة سليمة تطورت على أساسها هذه الثقافة القومية . ومثل هذه المواقف الثقافية الإيجابية هي التي وضعت بين أيدينا كتابات وإنجازات عظيمة لرواد عظام مثل عبد الرحمن الكواكبي ، وجمال الدين الأفغاني ، والشيخ محمد عبده .

والإدراك العملي لمقتضيات التعامل مع أفكار وثقافات الآخرين لا يكتمل ما لم نقبل بظاهرة التأثير المتبادل بين الأفكار والثقافات . وهذه الاحتكاكات الثقافية (أو الحضارية) عملية مستمرة منذ بدء التاريخ الإنساني ، ولكنها في عصرنا الحاضر أكثر قوة وأشد وضوحاً بسبب ثورة الاتصالات التي حولت العالم كله إلى ما يشبه قرية كبيرة بمقاييس العصور القديمة . وهذا الواقع الاتصالي المعاصر يرتب نتيجة حتمية ، وهي تبادل التأثير الثقافي بين المجتمعات المعاصرة ، سواء رضى الناس في تلك المجتمعات بهذا التأثير أو رغبوا عنه . وإذا كان الاحتكاك الثقافي ، بحكم طبيعة العصر ، حتمياً ، فإن قدرة أية ثقافة على الصمود إنما تتوقف على بصرها في التعامل مع الثقافات الأخرى ، وهذا بدوره يستلزم أن تكون هذه الثقافة فائقة الحيوية . وهذه الحيوية ترتبط بتوفر شرطين أساسيين ، أولهما أن تكون هذه الثقافة منتجة فكرياً ومادياً ، وثانيهما أن تكون قادرة على استنباط الإيجابي في الثقافات الأخرى ، فإن رأته مناسباً للمجتمع الذى تعمل فيه ، فإنها قد تتبناه وتعيد توظيفه ، لتدعيم مواقفها الفكرية ، وتقوية فعاليتها الاجتماعية ، وتطوير تأثيراتها الحضارية . وهكذا ، فإنه كلما كانت إحدى الثقافات أشد حيوية ، كلما كان تعامل أصحابها مع ثقافات الآخرين أكثر دلالة على الثقة في النفس ، وأعظم تعبيراً عن النضج الحضارى . وفي إطار هذا النضج المتحضر ، وتلك الفعالية الواثقة ،

فإن أفكار الخائفين حول الغزو الفكرى ، والاستيراد الثقافى ، لا تقوم لها قائمة . فأى تبادل ثقافى فى عصرنا الراهن إنما هو من الأمور الطبيعية ، كما أن تعرض أى مجتمع معاصر لتيارات ثقافية غربية أصبح فى حكم الظواهر الكونية المتوفرة شروط حدوثها باستمرار .

والفصل بين التفاعل الثقافى وبين الغزو الثقافى إنما هو فى وجود إرادة الاختيار الثقافى من عدم وجودها . فإذا توفرت إرادة الاختيار الثقافى هذه لدى مثقفى أى مجتمع فإنهم يصبحون قادرين على التعامل ، بل والتفاعل ، مع كل الثقافات . وفى مجتمعاتنا العربية والإسلامية المعاصرة ، فإن إرادة الاختيار الثقافى متوفرة والحمد لله ، وذلك هو النتيجة الطبيعية لاستقلال الإرادة الوطنية (السياسية والاقتصادية) ، وقيام الولاية العامة على شئون هذه المجتمعات لأبنائها العرب والمسلمين . إن السيادة الوطنية إذ تتكرس لأبناء شعب بعينه ، يحكمون أنفسهم بأنفسهم ، يمكن أن تخلق موقفاً متوازناً من الثقافات الأخرى النشطة التى قد ترد من المجتمعات الغربية . ففى إطار هذه السيادة يصبح الأخذ والرفض من هذه الثقافات الوافدة حق المجتمع الوطنى المطلق ، كما تصبح إرادة البت فى شئون الثقافة من خصوصيات هذا المجتمع التى لا يمكن منازعته فيها . وإذا كانت هذه هى الحال ، فى أغلب المجتمعات المعاصرة ، ومن بينها مجتمعاتنا العربية والإسلامية ، فإنه يبدو على قدر كبير من الغرابة ، كل ذلك الصراخ والعويل والتباكى الذى يطلقه البعض بخصوص الغزو الفكرى والتبعية الفكرية ، وكلها أفكار لعلها كانت تبدو صحيحة تماماً فى الأوقات التى كان الاستعمار الغربى فيها صاحب الولاية المطلقة على شئون المستعمرات ، مما كان يمكنه من تمرير كل تصوراتته الفكرية والثقافية إلى هذه المستعمرات بل وفرضها على شعوبها ، دونما اعتبار لصلاحية أو عدم صلاحية هذه التصورات للمجتمعات التى تفرض تعسفاً عليها . صحيح أن أغلب شعوب المستعمرات لا تزال تعاني من آثار ذلك القهر الثقافى الذى

تعرضت له في الحقب الاستعمارية ، وصحيح أيضاً أن بعض أبناء هذه المستعمرات قد تم استقطابهم في بؤر التبعية الثقافية للاستعمارين القديم والجديد ، وصحيح أيضاً أن الإمكانات الإعلامية والثقافية للدول الاستعمارية (والامبريالية) كبيرة للغاية بما يؤثر سلباً على أغلب الدول النامية ويؤخر من استقلالها الثقافي ، ولكن هذا جميعه لا يبرر ذلك الموقف السلبي الذي يتبناه البعض إذ يدعو إلى مخاصمة كل الثقافات المعاصرة ، ويحرض على الاستهانة بها ، ويضلل بنى وطنه فيصرفهم عن التعرف العلمى والموضوعى على هذه الثقافات الحية . ذلك لأن في مثل هذا النهج خروج من العصر لعله والموت الحضارى سواء ، بينما المطلوب والأصلح هو أن نعيش عصرنا ، وأن نكون فاعلين فيه ، وأن نكون متفهمين له ، وكلها أمور لا تتحقق بغير التعامل مع الآخرين في كافة مجالات النشاط الإنسانى ، ثقافية كانت أو اقتصادية أو اجتماعية .

وحتى يدرك المكابرون جدوى الأخذ الإرادى الثقافى عن الآخرين ، فإننى أحيلهم إلى الكتابات التى صدرت في بدايات القرن التاسع عشر تتحدث عن الحرية في الإسلام وتكتشف آفاقاً لهذه الحرية فيه ، كما أحيلهم إلى الكتابات التى ظهرت مع نهايات نفس القرن وبدايات القرن العشرين تتحدث عن العدالة الاجتماعية في الإسلام وعن حقوق العاملين والكادحين فيه ، ثم أطلب منهم أن يربطوا بين هذه التوجهات في الكتابة الإسلامية وبين سيادة الأفكار الليبرالية (المستوردة) في الفترة الأولى ، وبينها وبين سيطرة الأفكار الاشتراكية (المستوردة أيضاً) في الفترة الثانية . وإننى لأحسبهم سوف يدركون - ولو لم يعترفوا بذلك صراحة - أن هذه التوجهات المعاصرة ، والتي جعلت للإسلام قبولاً عصرياً لدى الأجيال المعاصرة من الشباب المسلم ، إنما جاءت ثمرة الاحتكاك المتبصر ، الذى مارسه مفكرون شجعان ، من أبناء العروبة والإسلام . وحتى لا تختلط الأمور على أصحاب النوايا الحسنة ، وأيضاً حتى لا يتصيد في الماء العكر البعض من أصحاب النوايا السيئة ، فإننى

أوضح أن مواءمة الإسلام للأفكار السائدة في المرحلتين كلتيهما لا تعنى أنه كان رأسماليا (ليبراليا) في النوعية الأولى من الكتابات ، بينما هو يصبح اشتراكيا في النوعية الأخرى ، ولكن المعنى يستقيم إذا سلمنا بأن مشكلات المجتمعات الإنسانية تتنوع أشكالها ومظاهرها بين مرحلة تاريخية ومرحلة أخرى ، وحيث أنه في كل مرحلة تكون إحدى المشكلات الإنسانية أكثر حدة (مثلما كانت مشكلة الحرية في مرحلة الليبرالية ، ومشكلة العدل الاجتماعى في مرحلة الاشتراكية) ، وحيث أن جوهر الدين أن يكون مع العدل ومع كرامة الإنسان ، لذلك فإن أصحاب الرؤى والمنطلقات الدينية المستتيرة إذ يعيدون فهم جوهر الدين في إطار المواصفات الحياتية المستجدة ، إنما يجدون في المعطيات الدينية الكلية الأصيلة سندا حقيقيا لكل جهودهم الخالصة لوجه الله والتي تركز في سبيل إعلاء الكرامة الإنسانية وفي سبيل إقامة العدل الذى يراه البشر المؤمنون محققا لإرادة الله جل وعلا في إحقاق الحق في الدنيا والآخرة .

وحتى لا تختلط منا الخطى فنتخبط ونحن نتعامل ثقافيا مع الآخرين ، فإننى أتصور أن عملية تبادل الأخذ والعطاء بيننا وبينهم يمكن أن تحكمها مجموعة الضوابط التالية . أما الضابط الأول فهو أن تكون الأولوية في الأخذ عن الآخرين لمناهج البحث في مجالات المعرفة المختلفة وليس للنتائج التى توصل إليها هؤلاء ، ذلك لأن هذه النتائج هى بغیر شك بنت الظروف الزمانية والمكانية التى طبقت فيها تلك المناهج ، وهى لابد مختلفة بشكل أو بآخر عن ظروف الزمان والمكان التى نعمل نحن من خلالها . وثانى الضوابط يتمثل فى أن ما نأخذه من أفكار الآخرين يجب أن يتطابق مع مقتضيات العقل من جهة ، وأن يتفق مع مقتضيات العلم المعاصر من جهة ثانية . أما ثالث الضوابط وأهمها فيتمثل فى ضرورة انتقاء ما هو (عام وإنسانى) فى تجارب الآخرين الثقافية ، ورفض ما هو ذاتى يخصهم هم دون غيرهم ، لكونه مرتبطا

ارتباطاً نفسانياً بتجاربهم الذاتية . ومن قبيل الارتباطات الذاتية ذلك الموقف المعادى للدين الذى يبدو فى أغلب الإنتاج الثقافى الغربى ، والذى نشأ أساساً عن ذلك الصراع الرهيب الذى دار بين الكنيسة الغربية وبين كافة أشكال التحديث التى عرفتها هاتيك المجتمعات ، سواء فى مجالات العلم أو الفلسفة أو الاقتصاد أو الاجتماع .

تبقى ملاحظة أخيرة بشأن تعاملنا مع أفكار الآخرين حين ينشب صراع عدائى بيننا وبينهم . ومثل هذا الصراع العدائى قد ينشأ عن دوافع قومية ، أو عن أسباب اقتصادية ، أو حتى عن تناقضات ايدولوجية . ومن المؤكد أنه فى إطار هذا الصراع فإن التوظيف العدائى للأفكار والثقافات لاقتحام مواقع الخصم ، وهدم متاريس الصمود النفسى والمادى لديه ، تصبح كلها من الأساليب المطروحة للاستخدام . بل إنه من الممكن القول ، إنه حتى دون قيام أنماط عدائية من الصراع ، فإنه قد تحدث نتيجة احتكاك الأفكار والحضارات أشكال من الصدام الثقافى يحاول فيها كل من الأطراف المتلاحمة أن يثبت وجوده فى مواجهة الطرف الآخر ، وأن يفرض إرادته الثقافية عليه . وبالطبع فإنه فى مثل هذه الظروف الصدامية ، سواء كانت صريحة العداوة أو مغلقة ، فإن الاستنارة فى التعامل الفكرى مع الخصوم ، بشقيها العلمى المتمثل فى الفهم الموضوعى للظاهرة الثقافية والعملى المتمثل فى إدراك مقتضيات التعامل مع الآخرين ، لابد من دعمها بالحرص على التمايز الثقافى (القومى أو الوطنى أو الدينى) ، وتقويتها باليقظة تجاه فكر العدو وثقافته ، وتسليحها بالقدرة العملية على ردع الفكر المنحرف (والموجه إعلامياً عادة) ودحض دعواه الكاذبة ، وتنشيطها معرفياً وعلمياً وحضارياً حتى تصبح قادرة على الانتقال من مواقع الدفاع إلى مواقع الهجوم الفكرى إذا استوجبت ظروف الصراع أن تحدث هذه النقلة . وإن من أنماط الصراع التى يخوضها عالمنا العربى الإسلامى ، وتستوجب أن يتصف تعاملنا مع الآخرين بصفات اليقظة

والصلابة والتشدد واتخاذ مواقع الهجوم ، ذلك الصراع المقدس ضد الصهيونية العالمية وضد دولة إسرائيل وضد القوى الامبريالية المساندة لهما ، خاصة بعد أن استطاعت هذه القوى المعادية أن تجد لها بعض المنافذ الشرعية (!!) إلى مواقع متسعة (أرضا وعقولا) من عالمنا العربى المسلم بعد توقيع معاهدة الصلح المصرية - الإسرائيلية - الأمريكية فى مارس ١٩٧٩ م .

٤ - القرآن وأفكار الآخرين

فيما سبق ، قدمنا الضوابط العلمية والعملية التى نتصور أن يقوم تعاملنا مع أفكار وثقافات الآخرين على أساس منها . والسؤال المطروح الآن ، ما دمنا نتحرك فى إطار الدائرة الدينية ، هو : هل ثمة ضوابط شرعية ، تؤيد وتؤكد ما ذهبنا إليه ، وتعضد بالنقل ما تصورناه واجبا بالعقل ؟

نعم .. إن الدعم الشرعى لكل ما ذهبنا إليه موجود ، وفى صلب القرآن الكريم ، الذى تركه فىنا الرسول العظيم محمد بن عبد الله ﷺ وقال : « إن تمسكنم به لن تضلوا بعدى أبدا » . ولكن قبل عرض دليلنا القرآنى ، يحسن أن نقف وقفة متأنية مع المستنبطات المتسرعة والخطأية من القرآن لبعض المسلمين ، فيما يتعلق بالتعامل الحياتى والفكرى مع المخالفين لنا دينا .

هذا البعض منا ، يتصور القرآن ويصوره للآخرين حشدا عدائيا من النصوص ، يجمع قلوب المسلمين وعقولهم على الصدود العدوانى تجاه المخالفين لهم فى الدين ، ويرى فى كل تعامل بين أى من المسلمين وبين هؤلاء مودة لمن حاد الله ورسوله ، وموالاتة لأعداء الإسلام ، واتخاذ بطانة من المفسدين لا تريد للمسلمين وللإسلام غير العنت وشدة الضر . وفى إطار فهم إرهابى لكثير من النصوص القرآنية فإن هذا البعض منا قد وصل بإمكانية الأخذ عن غير المسلمين أو العطاء لهم

(ماديا كان أو معنويا) إلى حواف الخروج من الملة الخنفيه السمحاء وهو ما يوقع المسلم المعاصر في حرج شديد ، خاصة وأن التعامل مع غير المسلمين (كتايين كانوا أو كفاراً) أصبح من الضرورات الحتمية ، داخل المجتمع الواحد ، وكذلك بين المجتمعات المختلفة .

ونبدأ أولاً بتسجيل بعض النصوص القرآنية التي يسىء هؤلاء توظيفها ، ومنها :

« يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم لا يألونكم خبالاً ودوا ما عنتم قد بدت البغضاء من أفواههم وما تخفى صدورهم أكبر قد بينا لكم الآيات إن كنتم تعقلون » . (آل عمران - ١١٨) .
« ألم تر إلى الذين تولوا قوما غضب الله عليهم ما هم منكم ولا منهم ، يحلفون على الكذب وهم يعلمون » . (المجادلة - ١٤) .

« لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم .. » . (المجادلة - ٢٢) .

« يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض ومن يتولهم منهم فإنه منهم إن الله لا يهدي القوم الظالمين .. » . (المائدة - ٥١) .

« يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوى وعدوكم أولياء تلقون إليهم بالمودة وقد كفروا بما جاءكم من الحق يخرجون الرسول وإياكم أن تؤمنوا بالله ربكم .. » . (الممتحنة - ١) .

وابتداء تؤكد أن التعامل مع غير المسلمين ، وفقاً للمقتضيات الحياتية أو الإنسانية ، هو شيء غير الموالة للعدو ضد بني الوطن أو ضد شركاء الدين ، كما أن الموقف الموضوعي غير العدواني غير

المتجامل تجاه ثقافات الآخرين وأفكارهم ، إنما هو شيء مختلف تماما عن التواطؤ مع هؤلاء ضد الذات أو ضد الأهل أو ضد المعتقد الشخصي . هذا إضافة إلى أن الموالاتة ، في أغلب المواطن القرآنية التي عرضت لمصطلحها إنما هي النصرة . والنصرة إنما تكون في ظروف شقاق حاد ، أو حرب صريحة . ونحن لا نظن قراءة أفكار الآخرين أو تفحصها ، حتى لو كانت لا ترضينا ، فيها شيء من طبيعة الحرب أو لدد الشقاق ، كما لا نظن أن القبول ببعض هذه الأفكار إن كانت سليمة أو حكيمة ، والحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أولى بها ، فيه انتصار لغير المسلمين على المسلمين ! أما عن تقويم الفهم الخاطيء لهذا البعض منا للآيات القرآنية السالفة الذكر ، وغيرها من الآيات التي تصرح أو تشير إلى المنع من موادة المؤمنين لغير المؤمنين ، فأننى أخلى الساحة للعالم المجتهد الإمام محمد عبده الذى يقول فى هذا الشأن :

« .. على أنه لا شبهة لهؤلاء الجهلة فى مثل هذه الآيات تسوغ لهم تفسيق إخوانهم أو تكفيرهم بعد ما جاء فى الآية المحكمة من قوله تعالى : (لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين . إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم فى الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون) الممتحنة ٨ ، (٩) ، وبعض ما جاء من القصص الذى قصه الله علينا لتكون لنا فيه أسوة إذ قال : (وإن جاهدك على أن تشرك بى ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما فى الدنيا معروفًا - لقمان / ١٥) ، وبعد ما أباح الله لنا فى آخر ما أنزل على نبيه ﷺ نكاح الكتايات ، ولا يكون نكاح فى قوم حتى تكون فيهم قرابة المصاهرة ، ولا تكون تلك القرابة حتى تكون المودة .

وحقيقة ما جاء فى الآيات الدالة على النهى عن موالاتة غير المؤمنين أو موادة الفاسقين والمحادين الله تعالى ، أنه نهى عن الموالاتة فى الدين ،

ونصرة غير المؤمنين على المؤمن فيما هو من دينه ، وإمداد الفاسق بالمعونة على فسقه ، وعن اتخاذ بطانة من غير المؤمنين يكون من صفتها أنها تبذل وسعها في خذلانهم وإيصال الضرر إليهم ، فيكون إدلاء المؤمنين إليها بأسرارهم ، واتخاذها عضدا لهم في أعمالهم ، إعانة لها على الإيقاع بهم ، أما إذا أمن الضرر ، وغلب الظن بالمنفعة ، ولم يكن في المادة معونة على تعدى حدود الله ومخالفة شرعه فلا خطر في الاستعانة بمن لم يكن من المسلمين ، أو لم يكن من الموفقين الصالحين ممن يسمونهم أهل الأهواء ، فإن طالب الخير يباح له ، بل ينبغي له أن يتوسل إليه بأية وسيلة توصل إليه ، ما لم يخالفها حذر للدين والدنيا» (٢٦) .

ونفس هذا المنهج المستتير في التعامل مع الآخرين المخالفين في الدين ، يراه عالم جليل آخر ، وهو الإمام الأكبر الشيخ محمود شلتوت الذى يرى أن السلم هو العلاقة الأصلية بين الناس في الإسلام ويقول : « وبذلك كان السلم هو الحالة الأصلية التى تهبىء للتعاون والتعارف وإشاعة الخير بين الناس عامة ، وهو بهذا الأصل لا يطلب من غير المسلمين إلا أن يكفوا شرهم عن دعوته وأهله ، وألا يثيروا عليه الفتن والمشاكل ، ويأتى الإباء كله أن يتخذ الإكراه طريقا للدعوة إليه ونشر تعاليمه ، (أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين - يونس / ٩٩) .. وإذا احتفظ غير المسلمين بحالة السلم فهم والمسلمون في نظر الإسلام إخوان في الإنسانية ، يتعاونون على خيرها العام ، ولكل دينه يدعو إليه بالحكمة والموعظة الحسنة ، دون إضرار بأحد ولا انتقاض لحق أحد .. والإسلام لا يخرج عن هذا الوضع الطبيعى إلا إذا امتدت إليه يد العدوان ووضعت أمامه العراقيل وأخذت في فتنة الناس عنه بالإيذاء والتنكيل ، وهنا فقط يؤذن لأهله أن يردوا العدوان بالعدوان إقراراً للسلم وإقامة للقسط ، وهو بذلك يحرم عليهم حرب الاعتداء والعسف واستنزاف الموارد والتضييق على عباد الله ، وفى ذلك يقول : (أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير . الذين

اخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله - الحج / ٣٩ ،
(٤٠) . ويقول : (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن
الله لا يحب المعتدين) (٣٧) .

وفي موضع آخر من كتابه « الإسلام عقيدة وشريعة » يقول فضيلته
بخصوص موقف الإسلام بالنسبة لغير المسلمين : « والإسلام لا يرى أن
مجرد المخالفة في الدين تبيح العداوة والبغضاء ، وتمنع المسالمة والتعاون
على شئون الحياة العامة فضلاً عن أن تبيح القتال لأجل تلك المخالفة ،
والقرآن يقول : (قل يا أيها الكافرون لا أعبد ما تعبدون ، ولا أنتم
عابدون ما أعبد ، ولا أنا عابد ما عبدتم ، ولا أنتم عابدون ما أعبد ،
لكم دينكم ولي دين - سورة الكافرون) . ويقول : (فلذلك
فادع ، واستقم كما أمرت . ولا تتبع أهواءهم ، وقل آمنت بما أنزل
الله من كتاب ، وأمرت لأعدل بينكم ، الله ربنا وربكم ، لنا أعمالنا
ولكم أعمالكم ، لا حجة بيننا ، وبينكم ، الله يجمع بيننا ، وإليه
المصير - الشورى / ١٥) . ويقول (لا ينهاكم الله عن الذين لم
يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم ،
إن الله يحب المقسطين . إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين ،
وأخرجوكم من دياركم ، وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ومن
يتولهم فأولئك هم الظالمون - الممتحنة / ٨ ، ٩ .

ويستطرد فضيلة الإمام الأكبر الشيخ محمود شلتوت ويضيف :
« وقد وصى الله الإنسان بوالديه حسناً ، وأن يعاشرها بالمعروف ، ولو
كانا مشركين ، وجاهداه على أن يشرك بالله مثلهما (وإن جاهدك
على أن تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا
معروفا - لقمان / ١٥) .

وحتى لا يتصور البعض أن المعاملة بالمعروف تترتب للوالدين بحكم
الوضع الخاص لهما تجاه الأبناء ، فقد ضرب فضيلته مثلاً آخر بشأن

المعاملة (بل والمعاونة) بالحسنى بين الرسول ﷺ وبين عمه أبا طالب فقال : « ولقد استمر أبو طالب عم النبي ﷺ على شركه إلى أن مات ومع ذلك كان طول حياته سفير صلح بينه وبين خصومه ، وكان قوة تحميه من أذاهم » (٢٨) .

وتحت عنوان « نصوص فهمت على غير وجهها » يعلق الدكتور يوسف القرضاوى فى كتابه « غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى » على الفهم السطحي المتعجل الذى يوحى بتعصب الإسلام ضد المخالفين له من اليهود والنصارى وغيرهم ، والذى يمارسه البعض حين يتعاملون مع الآيات القرآنية التى تنهى عن مادة غير المسلمين ، ويقول : « إن المادة التى نهت عنها الآيات ليست هى مادة أى تحالف فى الدين ، ولو كان مسلماً لمسلمين وذمة لهم . إنما هى مادة من أذى المسلمين وحاد الله ورسوله » . ثم يعلق على قوله تعالى فى مستهل سورة الممتحنة « تلقون إليهم بالمودة وقد كفروا بما جاءكم من الحق يخرجون الرسول وإياكم أن تؤمنوا بالله ربكم » ، فينبه إلى أن الآية تعلل تحريم الموالاة أو الإلقاء بالمودة إلى المشركين بأمرين مجتمعين : كفرهم بالإسلام وإخراجهم للرسول والمؤمنين من ديارهم بغير حق (٢٩) .

وإذا كانت المستخلصات السابقة من كتابات علماء أجلاء تتحدث عن الموقف العام للمسلم تجاه غير المسلمين ، وهو بالطبع يتضمن موقفه من أفكارهم وثقافتهم ، فإن نظرة خاصة ومحددة تستكشف حدود وأساليب الخلاف الفكرى بين المسلمين وبين المخالفين لهم فى المعتقد يجب أن تكون الآن موضع اهتمامنا .

فى القرآن الكريم آيات كثيرة تتحدث عن الحاجة الفكرية وعن الجدل بين المسلمين وبين غير المسلمين ، وهذه الحاجة وهذا الجدل قد يكونان لينين فى بعض الأحيان ، بينما هما متشددان فى أحيان أخرى . واللين والتشدد هنا ليسا يعنيان الانتقال من المسلك الدمث فى الحوار إلى

المسلك اللفظي ، ذلك لأن الدعوة إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة هي القاعدة المأمور بها في الإسلام ، كما أن نفي الفظاظ عن الرسول - ﷺ - من الحالات التي أثبتها القرآن له ، ولكنهما يعنيان أن الموقف الفكري في تصويره القرآني يكون تجاه بعض الأمور الخلافية متساهلاً متساهلاً ، بينما هو مع أمور أخرى وحالات يحرص على صعوبة ، إن لم يكن استحالة ، حدوث اللقاء بين الفكرة الإسلامية وبين الفكرة المخالفة .

ومن سنن الله في خلقه أن جعل الناس أمماً مختلفة شعوباً : « يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناك شعوباً وقبائل لتعارفوا .. الحجرات - ١٣ » . ومن حكمته جل وعلا ، ومن فضله أيضاً ، أن جعل من اختلاف هؤلاء ، بما يؤدي إليه من تصارع وتنافس ، سبيلاً إلى عمارة الكون وصلاح الأرض : « .. ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين . البقرة - ٢٥١ » . بل إن هذا التنافس والتنافس قد يكون السبب وراء استمرار التدين كظاهرة والتعبد كسلوك : « .. ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً ، ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوى عزيز . الحج - ٤٠ » . وفي إطار اختلاف الناس إلى أمم وشعوب وقبائل فإن من سنن الله التي لا تتخلف أيضاً أن تتعدد الشرائع والمناهج (الدينية والدينية) للفئات المختلفة منهم : « .. لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ، ولو شاء الله لجمعكم أمة واحدة ، ولكن ليبلوكم فيما آتاكم .. المائدة - ٤٨ » . بل إن آيات من القرآن تذهب إلى أن اختلاف الناس في الرأي والمعتقد حتمي ، بل وإن من أسباب خلقهم أن يمارسوا ذلك الاختلاف فيما بينهم : « ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين . إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم .. هود - ١١٨ - ١١٩ » . ويرى الحسن البصري ، ومقاتل بن سليمان ، وعطاء بن دينار ، كما

ورد في الجامع لأحكام القرآن ، أن الإشارة في قوله تعالى « ولذلك خلقهم » إنما هي للاختلاف ، أى وللإختلاف خلقهم^(٣٠) .

ولأن إختلاف الناس سنة إلهية لا تتخلف ، وتدافعهم أو تصارعهم قانون رباني لا يتعطل ، فإن أشكالاً من الحوار لابد وأنه تقوم بينهم . وهذا الحوار قد يمليه مجرد التجاور الزماني أو المكاني بين الأفكار ، كما تمليه أيضاً دعوة كل فريق الفريق الآخر أو الفرق الأخرى إلى فكرته ومعتقدده . وقد رسم الحق تبارك وتعالى في القرآن للمسلمين من عباده حدوداً وقواعد وضوابط هذا الحوار الذي لابد وأن يجري بينهم وبين المخالفين لهم في الرأي والمعتقد . وهذه الحدود والقواعد والضوابط قد يوجه إليها المسلمون مباشرة ، أو قد تلفت إليها أنظارهم من حصيلة الخبرات والممارسات التي مرت بها أمم سابقة ، أو عاشها أنبياء سابقون عرض القرآن الكريم قصصهم . وقد تناول القرآن الكريم هذا الحوار ، أو هذا الاحتكاك الفكري ، أو هذا التبادل الثقافي ، في إطار مصطلحات ثلاثة قرآنية ، وهي : الجدل ، والحجاج ، والمراء . ونحن سوف نقف مع المصطلحين الأولين لأن كل منهما يمكن أن يعبر عن نوع من الحوار مفيد . أما المصطلح الثالث « المراء » فإنه يعبر عن نمط من الجدل أو المحاجة لا فائدة منه . فالمراء لغة يعنى الجدل ، إلا أنه يكون مصحوباً بالطعن في القول أو الفكرة موضع الجدل تزييفاً للقول وتصغيراً للقائل ، ولا يكون المراء إلا اعتراضاً^(٣١) ، أى مكابرة ومغالطة . وامترى في الأمر أى شك فيه ، ولذلك فإن المراء يصاحبه سوء الظن ، والشك المسبق والمطبق في الآخرين وفي أفكار الآخرين . ونظراً لأن القرآن الكريم لم يخرج في كافة استخداماته لمصطلح « المراء » ومشتقاته (في عشرين موضعاً قرآنياً تتضمنها تسع عشرة آية) عن هذه المعاني غير الطيبة وغير النافعة ، فإننا نكتفي بأن نشير فقط إلى أن القرآن قد نهى المسلمين عن ممارسة هذا النوع من الجدل الغبشى الذي لا فائدة منه ، بل ونصحهم أن ينصرفوا عن الممارين والممترين من أصحاب

الأفكار أو المعتقدات المخالفة ، وأثبت لهم أن هؤلاء الذين يمارون في الحق إنما هم في ضلال بعيد .

أما الجدل فإنه قد يكون مقصودا به الوقوف على الحق فيكون محموداً ، وإلا فهو مذموم . ولذلك فإن تقويم القرآن لذلك الجدل ، سواء كان من جانب المسلمين أو من جانب مخالفهم ، يرتبط بالمقصد منه . والذين جادلهم المسلمون متنوعون ، منهم أهل الكتاب ، ثم الكفار ، ثم المنافقين .

والجدال بالحسنى مأمور به في القرآن الذي يوجه الخطاب إلى الرسول - ﷺ - أن يجادل عامة الناس بالتي هي أحسن : «أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين . النحل - ١٢٥ » . وفي إطار هذه التوصية العامة السمحاء التي تنتهى بالقول الجميل الذي يخفف من غلواء الذين قد تستدرجهم حدة الجدل إلى ما لا يحمد من تطاول وافتئات على الآخرين « إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين » ، فإن لأهل الكتاب من يهود ونصارى وضع خاص ، بسبب وحدة الدين بينهم وبين المسلمين ، رغم اختلاف الشرائع والمناسك لكل منهم . وفي هذا الصدد يوجه القرآن الخطاب إلى عامة المسلمين فيقول : « ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم وقلوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون . العنكبوت - ٤٦ » . والملاحظ في هذا الصدد أن السماحة والاستنارة اللتين يطلب من المسلمين أن يتصرفوا مع الآخرين من أهل الكتاب على أساسهما ليستا من النوع السلبي ، ولكنهما إيجابيتان بدليل ذلك الموقف القوى اليقظ المطلوب منهما تجاه الذين يظلمون من أهل الكتاب ، وهم هؤلاء الذين تجاوزوا حدود الحوار أو الجدل النافع إلى التحامل والافتئات

والعداوة . وهى قاعدة فى التعامل حاسمة تسرى مع جميع المخالفين فى
الرأى والاعتقاد ، سواء كانوا من أهل الكتاب أو لم يكونوا .

وينتقل القرآن بالخلاف وبالجدال نقلة أخرى راقية ، فيها حسن
التصرف مع الآخرين ، ما داموا لم ينتقلوا بخلاف الرأى إلى عداوة
الفعل . بل ويسلب القرآن فى هذه النقطة العظيمة أى فريق أن يولى
نفسه مسئولية عقاب الآخرين على المخالفة الفكرية فيقول فى سورة
الحج : « لكل أمة جعلنا منسكاً هم ناسكوه فلا ينازعنك فى الأمر
وادمع إلى ربك إنك لعلى هدى مستقيم . وإن جادلوك فقل الله أعلم
بما تعملون . الله يحكم بينكم يوم القيامة فيما كنتم فيه تختلفون .
الحج - ٦٧ ، ٦٨ ، ٦٩ .

ومثلما ينهى القرآن المسلمين أن يجادلوا إلا بالتى هى أحسن ، فإنه
يدين مسلك أولئك الآخرين ، إن هم تحولوا بالجدال من الحق إلى
الباطل ، وأقاموه على غير علم ، وصرفوه إلى عقم التعامل مع آيات
الله . وحتى رغم هذه التجاوزات التى يمكن أن يقع فيها هؤلاء ، فإن
الله سبحانه وتعالى لم يكلف قوة بشرية ما ، ولا طابوراً إنسانياً معيناً ،
أن يتولى مهام تأديبهم أو تقويمهم أو معاقبتهم على ما اقترفوه ، ولكنه
أوكل إلى ذاته العلية ما سوف يحيط بهم من خزى فى الدنيا ومن عذاب
السعير فى الآخرة .

ونقف الآن مع بعض الآيات التى تنحو هذا المنحى ، وهى كثيرة ،
علنا نفقه حكمة القرآن التى إن أخذنا بها يسلم تعاملنا مع الآخرين من
شوائب التعصب والافتعال والمغالاة وتوهم صلاحيات لنا ما أنزل الله
بها من سلطان .

يسجل القرآن حماقات الذين يجادلون بالباطل فيقول فى موضع :
« وما نرسل المرسلين إلا مبشرين ومنذرين ويجادل الذين كفروا
بالباطل ليدحضوا به الحق .. الكهف - ٥٦ . ثم يضيف فى موضع

آخر : « .. وهمت كل أمة برسولهم ليأخذوه وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق فأخذتهم فكيف كان عقاب . غافر - ٥ » . وتأني بعد ذلك النتيجة القرآنية التي تكل أمر هؤلاء إلى الحق العدل المطلق سبحانه وتعالى ، في آيتين لاحقتين ، تقول أولاهما : « وربك الغفور ذو الرحمة لو يؤاخذهم بما كسبوا لعجل لهم العذاب بل لهم موعد لن يجدوا من دونه مؤثلا . الكهف - ٥٨ » ، بينما تقول الثانية : « وكذلك حقت كلمة ربك على الذين كفروا أنهم أصحاب النار . غافر - ٦ » .

والذين يجادلون في الله بغير علم ، إنما يضلهم الشيطان وهم في عمية وعلى غير هدى : « ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ويتبع كل شيطان مريد . الحج - ٣ » . وكذلك : « ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير . الحج - ٨ » . ومآل هؤلاء تحدده الآيتان المتممتان للمذكورتين آنفا هو : « كتب عليه - أى الشيطان المريد المذكور في آية الحج ٣ - أنه من تولاه فإنه يضلّه ويهديه إلى عذاب السعير . الحج - ٤ » ، ثم : « ثانی عطفه - أى متكبّرا لاوى عنقه ذلك المجادل في الله بغير علم - ليضل عن سبيل الله ، له في الدنيا خزي ونذيقه يوم القيامة عذاب الحريق . الحج - ٩ » .

والذين يجادلون في آيات الله ، ليسوا بأفضل ممن ذكرنا ، فإنه : « ما يجادل في آيات الله إلا الذين كفروا فلا يغريك تقلبهم في البلاد . غافر - ٤ » . أما مسلكهم وصفتهم فهما مسلك وصفة الذين يجادلون بالباطل ليدحضوا به الحق ، والذين أدينوا في الآيتين الخامسة والسادسة من نفس السورة والمذكورتين في فقرة سابقة ، والذين حقت عليهم كلمة ربك فكانوا من أصحاب النار .

والملاحظ في كل الاستشهادات السابقة أن أيا منها لم يجعل القتال

أو القتل أو الاعتداء على الآخرين مترتباً على خلاف في الرأي أو في المعتقد معهم ، كما أن أياً منها لم يفوض ناساً من الناس لعقاب الآخرين على خلل في أفكارهم ، أو اعوجاج في ثقافتهم ، أو انحراف في اعتقاداتهم ، رغم أن دعوتهم إلى الصواب وإلى الحق واجبة . وهي النتيجة التي تؤكد صحة ما يذهب إليه الذين أحسنوا الفهم من الفقهاء - قدامى ومحدثين - فقالوا إن حرب المخالفين في الرأي لا تنشأ في الإسلام عن مجرد المخالفة في الرأي ، ولكنها تنشأ عن انتقال هؤلاء إلى اتخاذ إجراءات عملية معادية تصد عن سبيل الله ، وتحارب الفكرة الإسلامية ، وتحول بينها وبين أن تأخذ حق الدعوة ، وحق الانتشار ، وحق الفعل ، الذي هو متاح لبقية الأفكار العامة في المجتمع أو في العالم .

وإذا انتقلنا إلى مصطلح « الحجاج أو الحاجة » في القرآن فإننا قد نقابل بعض المفاهيم السلبية المرتبطة بهذا المصطلح . وهذه المفاهيم السلبية قد تمثل مصادرات على إمكانيات تبادل الحوار والجدال (بالمعنى الإيجابي) بين المسلمين وبين غيرهم . فالمصطلح يرد في أغلب مواقفه القرآنية متضمناً معاني الخصامة والمناوأة . ثم إن الحجاج الذي يمارسه غير المسلمين ضد المسلمين ، أو المكذبين للرسول في مواجهة هؤلاء الرسل ، يبدو في الآيات القرآنية ، مداناً ومستهجناً . ولكن لا ننكص على أعقابنا فيما يتعلق بإمكانيات التعامل الفكري مع الآخرين ، فإننا نثبت بدءاً أن مصطلح « الحجاج » هذا يكاد يكون استخدامه في القرآن مقصوراً على أمور العقيدة العليا ، المتعلقة بذات الله وبأصل الدين ، وكذلك على أمور الغيب التي لا يمكن تناولها بالمنطق أو بالرواية الأدمية ، ولكن دليلها النقل الوحي هو ما جاء به الرسل حديثاً عن الله تبارك وتعالى . ومن هذه الآيات على سبيل المثال لا الحصر :

« ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه .. » (البقرة - ٢٥٨) .

« فمن حاجك فيه - أي في الغيب المتعلق برفع عيسى وخلقه - من

بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم .. » (آل عمران - ٦١) .

« وحاجه قومه - أى قوم إبراهيم عليه السلام - قال أتحتاجونى فى الله وقد هدان .. » . (الأنعام - ٨٠) .

« فإن حاجوك - فى كون أصل الدين عند الله الإسلام - والخطاب للنبي محمد ﷺ - فقل أسلمت وجهى لله ومن اتبعن وقل للذين أوتوا الكتاب والأميين أأسلمتم فإن أسلموا فقد اهتدوا وإن تولوا فإنما عليك البلاغ والله بصير بالعباد » . (آل عمران - ٢٠) .

« قل أتحتاجوننا فى الله - والمعنى هنا اليهود والنصارى - وهو ربنا وربكم ولنا أعمالنا ولكن أعمالكم ونحن له مخلصون » (البقرة - ١٣٩)

« والذين يحتاجون فى الله من بعد ما استجيب له - والإشارة إلى الرسول - ﷺ - والمناوأة من اليهود - حجتهم داحضة عند ربهم وعليهم غضب ولهم عذاب شديد » . (الشورى - ١٦) .

ويسبق هذه الآية الأخيرة من سورة الشورى آية يحسن أن نوردها هنا ، وفيها يقول الحق تبارك وتعالى موجهاً أمره إلى الرسول محمد - ﷺ - « فلذلك فادع واستقم كما أمرت ولا تتبع أهواءهم وقل آمنت بما أنزل الله من كتاب وأمرت لأعدل بينكم ، الله ربنا وربكم ، لنا أعمالنا ولكم أعمالكم ، لا حجة بيننا وبينكم ، الله يجمع بيننا وإليه المصير » . (الشورى - ١٥) .

وقد تكون كل هذه الآيات التى أوردناها سابقاً تضع بعض الضوابط والحدود على الحوار الذى يمكن أن يقوم بين المسلمين وغير المسلمين ، حتى لا ينتقل - مع أية شبهة عبث - إلى الكليات والمحاور الاعتقادية التى لا يجوز التهاون فيها ، أو إلى الغيبيات التى يصعب تناولها

بالمنطق أو بالفكر المجرد . غير أن الملاحظة التي يجدر إثباتها ، والتي تتضح في أغلب خواتيم الآيات ، ثم في الآية الأخيرة (الشورى - ١٥) التي ألحقناها باستشهادائنا عمداً ، فهي استمرار حكمة الإسلام العظيمة التي تكل أمر هؤلاء المحاجين المكابرين إلى الله ، وترك الحكم بينهم وبين المسلمين له سبحانه وتعالى ، وتمتنع عن تقديم أية مبررات ، أو مداخل للتجاوز من فريق ما على حساب الفرق الأخرى ، حتى ولو كان هذا الفريق على الحق بينما هؤلاء الآخرون على الباطل . أى أن الآيات المذكورة لا تنهى المسلمين عن ممارسة الحوار ، كما أنها لا تمنعهم من إثباته ، ولكنها ترشد هذا الحوار ، وتوجهه ، وتضعه في مساره الصحيح . فالمحاجة في أمور العقيدة العليا ، مثلها مثل الجدل في أمور الغيب ، كلاهما يحسن التحفظ فيهما ، توفيراً للجهد . ومحافظة على الدين ، وإبقاء على الحد الأدنى من الود الاجتماعى الذى يجب أن يقوم بين المسلمين وبين المخالفين لهم في المعتقد المشاركين لهم في الحياة الاجتماعية .

بقى أن نقف أمام واقعة في التاريخ تكشف عن حرية الفكر ، واستنارة الحوار ، ومناحة الظروف التي عاشت فيها وتعايشت مع الأفكار الإسلامية تلك الكثرة الكاثرة من الأديان والمذاهب والتيارات الفكرية والفلسفية ، والتي كانت مناظرات أصحابها وقادتها ومفكرها تنعقد حلقاتها في بلاطات الخلفاء ، وقصور الموسرين ، وبيوت الحكمة ، ومعاهد الدرس ، بل وفي المساجد أيضاً . ففي عهد الخليفة المأمون يأتى بغداد زعيم المانوية من مجوس فارس يزدانبخت ، فيناظره المتكلمون المسلمون ويفحمونه ، ويتوق الخليفة إلى أن يسلم يزدانبخت ، ويفاتحه في ذلك ، فيرفض الرجل في أدب ، ويقول للخليفة : نصيحتك يا أمير المؤمنين مسموعة ، وقولك مقبول ، ولكنك ممن لا يجبر الناس على ترك مذهبهم ! .. فيتركه الخليفة وشأنه ، بل ويأمر بحمايته من العامة حتى يبلغ مأمنه بين أتباعه وأنصار

مذهبه^(٣٢) .

ثم نقف أخيراً أمام حديث شريف يروى عن الرسول - ﷺ - - لو أنه صح ، لما جاز لأحد أن يتناول فيزعم أننا ما عدنا في حاجة لأن نأخذ عن الآخرين شيئاً من عوائدهم ، وأفكارهم . ذلك أنه يروى أن النبي ﷺ قال :

إن عبد المطلب سن في الجاهلية خمس سنن أجراها الله في الإسلام .
حرم نساء الآباء على الأبناء فأنزل الله قوله : ولا تنكحوا ما نكح
آباؤكم من النساء .

ووجد كنزاً فأخرج منه الخمس وتصدق به فأنزل الله قوله :
« واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسه وللرسول ولذي القربى
واليتامى والمساكين وابن السبيل .. » .

ولما حفر زمزم سماها سقاية الحاج ، فأنزل الله قوله تعالى : « أجعلتم
سقاية الحاج ، وعمارة المسجد الحرام ، كمن آمن بالله واليوم
الآخر .. » .

وسن في القتل مائة من الإبل ، فأجرى الله عز وجل ذلك في
الإسلام . ولم يكن للطواف عدد عند قريش ، فسن فيهم عبد المطلب
سبعة أشواط ، فأجرى الله ذلك في الإسلام .

هوامش

- (١) محمد حسين هيكل (الدكتور) ، الفاروق عمر ، دار المعارف بمصر (١٩٧٧) ، الجزء الأول ، ص ٤٣ ، ٥١ ، ٥٢ .
- (٢) محمد حسين هيكل (الدكتور) ، حياة محمد ، دار المعارف بمصر (١٩٧٧) ، الطبعة الرابعة عشرة ، ص ٢٠٩ .
- (٣) محمد حسين هيكل (الدكتور) ، حياة محمد ، مرجع سابق ، ص ٢٤٠ .
- (٤) سورة المائدة - الآية ٤٩ .
- (٥) سورة آل عمران - الآية ١٥٩ .
- (٦) سورة الحجرات - الآية ١٤ .
- (٧) محمد حسين هيكل (الدكتور) ، الصديق أبو بكر ، دار المعارف بمصر (١٩٧٥) ، الطبعة السابعة ، ص ٧٥ .
- (٨) ابن قتيبة ، الامامة والسياسة ، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع ، القاهرة (١٩٦٧) ، الجزء الأول ، ص ١٦ .
- (٩) ابن قتيبة ، المرجع السابق ، ص ١٧ .
- (١٠) محمد حسين هيكل (الدكتور) ، الصديق أبو بكر ، مرجع سابق ، ص ٦٤ - ٦٦ ، نقلاً عن اليعقوبي ، ويذكر ابن قتيبة كلاماً مشابهاً في كتابه الامامة والسياسة (المرجع السابق ص ١٨ - ٢٢) ويذهب إلى أن علياً بايع بعد وفاة فاطمة ، أي بعد خمس وسعين ليلة على وفاة الرسول ﷺ .
- (١١) محمد حسن هيكل (الدكتور) ، الصديق أبو بكر ، مرجع سابق ، ص ٦٦ .
- (١٢) أبو الفرج الأصفهاني ، الأغاني ، طبعة دار الكتب المصرية ، الجزء الثاني ، ص ١٥٧ .
- (١٣) محمد حسين هيكل (الدكتور) ، الصديق أبو بكر ، مرجع سابق ، ص ١١٠ .

(١٤) ابن قتيبة ، الامامة والسياسة ، مرجع سابق ، ص ٢٥ .
(١٥) الروايات الشهيرة تذهب إلى أن أبا لؤلؤة قتل عمر - رضى الله عنه - لأنه لم ينصفه بتخفيف الخراج عنه . ولكن الأستاذ العقاد في كتابه (عبقرية عمر) ، ومثله الدكتور هيكل في الجزء الثاني من كتابه « الفاروق عمر » يذهبان إلى أن عمر إنما ذهب رضى الله عنه شهيد مؤامرة من أعداء الدولة الاسلامية .

(١٦) طه حسين (الدكتور) ، الفتنة الكبرى ، دار المعارف بمصر (١٩٧٠) ، الطبعة الثامنة ، الجزء الأول - عثمان ، ص ١٢٩ - ١٣٠ ، نقلاً عن أنساب الأشراف للبلاذرى (طبع القدس - ص ٤٦) .

(١٧) طه حسين (الدكتور) ، الفتنة الكبرى ، الجزء الأول - عثمان ، مرجع سابق ، ص ١٩٤ .
(١٨) أحمد أمين ، ضحى الاسلام ، مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة الجزء الثالث ، الطبعة الثانية ، ص ٣٣٤ ، ٣٣٥ .

(١٩) ابن قتيبة ، الامامة والسياسة ، مرجع سابق ، ص ١٠٥ .
(٢٠) أخرجه أبو داود والترمذى وابن ماجه والحاكم وابن حبان عن أنى هريرة (وله رواية أخرى متشابهة عن عوف بن مالك عن الرسول) بهذا اللفظ أو بنحو هذا اللفظ . أنظر محمد عمارة (دكتور) ، الاسلام وفلسفة الحكم ، جزء أول ، ص ١٢٩ ، ١٣٧ . والكتاب جزء من رسالة للدكتورة في الفلسفة الاسلامية مجازة من كلية دار العلوم بجامعة القاهرة .

(٢١) أبو الفتح الشهرستانى ، الملل والنحل ، مؤسسة الحلبي للنشر والتوزيع بالقاهرة (١٩٦٨) ، الجزء الأول ، ص ١١ ، ١٩ .

(٢٢) أبو الفتح الشهرستانى ، الملل والنحل ، مرجع سابق ، ص ١٠٥ .
(٢٣) محمد عمارة (دكتور) ، الاسلام وفلسفة الحكم ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت (١٩٧٧) ، الجزء الأول ، ص ١٢٩ . مع ملاحظة أن صحة العدد عند الشهرستانى ست وستون فرقة ، وذلك رغم ما ورد في كتابه الملل والنحل (مرجع سابق) من أنه سوف يستوفى أقسام الفرق الاسلامية ثلاثاً وسبعين - جزء أول - ص ٣٥ ط .

(٢٤) الكسيس كاريل ، طبيب وعالم فرنسى ، ولد في عام ١٨٧٣ ، وتوفى في عام ١٩٤٤ ، وحصل على جائزة نوبل عن أبحاثه الطبية عام ١٩١٢ . والأرجح أنه نشر كتابه « الانسان ذلك المجهول » في نهايات العشرينيات أثناء عمله بمعهد روكفلر للأبحاث العلمية بنيويورك . ومنذ ذلك التاريخ فإن كثيراً من المشكلات التي تضمنها كتابه والتي تواجه تعرف العلم المعاصر على الانسان قد حلت ، بينما بعضها لم يحل بعد . إلا أن الذين يستشعرون بكتاباته إلى أيامنا هذه ، وبطريقة مشوهة ، وبعد مضي حوالى النصف قرن ، لا يدركون هذه الحقيقة .

(٢٥) حدث أثناء استراحة لى وأنا أكتب هذه الدراسة أن تصفحت إحدى المجلات الشهيرة في حقل الدعوة الاسلامية فقرأت في صدر مقال يعلق كاتبه على السلام المتوهم بين مصر وإسرائيل ما يلى : « إن تحالف الأضداد المتآلفة (الصهيونية والصليبية والماركسية والبوذية وعباد القمر) يسعى حثيثاً لاكتساب مواقع جديدة داخل الوجدان الاسلامى بتحطيمه وقهره وزعزعته تحت دعاوى صريحة

وأخرى خبيثة . والدعاوى من النوعين لا تتوقف ولا تستكين ، إنها سائرة في خطين متوازيين لتحقيق أهداف التحالف الشيطاني الرهيب . وهذه الفقرة وإن كانت تكشف عن نزوة الجمع القهري بين ما لا يمكن الجمع بينه ، إلا أنها تكشف أيضاً عن إحساس بالاضطهاد قوى ، وعن تسلط للأفكار (نيورستانيا) مرضى ، إلى حد توهم البعض منا أن كل أصحاب الاعتقادات (السماوية والوضعية بما فهم عباد البقر) أعداء لنا ، متفرغون لمكابدتنا ، شغوفون بوراثتنا ، متواطئون على اقتسام غنلفاتنا .

(٢٦) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ، تحقيق وتقديم محمد عمارة (دكتور) ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت (١٩٧٢) ، الجزء الأول ، ص ٧١١ ، ٧١٢ . والمنقول هنا جاء في إطار فتوى أبدأها الإمام حول استعانة المسلمين بالكفار وأهل البدع والأهواء .

(٢٧) محمد شلتوت ، الاسلام عقيدة وشرعية ، دار القلم بالقاهرة ، الطبعة الثانية ، ص ٤٧٣ ، ٤٧٤ .

(٢٨) محمود شلتوت ، الاسلام عقيدة وشرعية ، مرجع سابق ، ص ٥٩ ، ٦٠ .

(٢٩) يوسف القرضاوى (دكتور) ، غير المسلمين في المجتمع الاسلامي ، مكتبة وهبة بالقاهرة (١٩٧٧) ، ص ٦٧ - ٧٠ .

(٣٠) الجامع لأحكام القرآن ، محمد بن أحمد القرطبي ، طبعة دار الكتب ، الجزء التاسع ، ص ١١٥ . وانظر أيضاً محمد عمارة (دكتور) ، الاسلام والوحدة الوطنية ، كتاب الهلال ، فبراير ١٩٧٩ ، ص ٥٥ - ٦٢ .

(٣١) أحمد بن محمد بن علي المقرئ الفيومي ، كتاب المصباح المنير في غريب الشرح الكبير ، المطبعة الأميرية ببولاق ، الطبعة الثامنة (١٩٣٩) ، ص ٧٨٢ .

(٣٢) سير توماس أرنولد ، الدعوة إلى الاسلام ، ترجمة د . حسن ابراهيم حسن وآخرين ، طبعة القاهرة (١٩٧٠) . (نقلاً عن محمد عمارة (دكتور) ، الاسلام والوحدة الوطنية ، مرجع سابق ، ص ١٣ ، ١٤) .

خبرات العصر وتحقيق العدل الإسلامي

لعل نزعة التسجيل الفوتوغرافي لسلبيات مجتمعات المسلمين ، والحساسية المفرطة نحو هذه السلبيات ، والاكتفاء يرصدها ، والتخويف منها ، أوضح ما تكون في الجانب الأخلاقي من القيم الإسلامية المعاصرة ، إلى حد أن الداعين إلى قيم الإسلام أصبح شغلهم الشاغل صرف المسلمين - بالترغيب أو بالترهيب - عن اتیان النواهي التي نهى الإسلام عنها ، خاصة ما يتعلق منها بالكبائر التي حددها الإسلام وسماها وقدر عقوباتها كالزنا والسرقة وشرب الخمر وقتل النفس التي حرم الله بغير الحق ، حتى بدا الأمر وكأن مجرد اجتناب هذه الموبقات هو الفضيلة والرقى والخلاص من صور التخلف الاجتماعي والثقافي والسياسي والحضاري التي تصارع المجتمع المسلم وتصرعه . وينسى هؤلاء الدعاة أو يتناسون أن الكثيرين من أهل الشرق ومن أهل الغرب على حد سواء ، قد قطعوا في سبيل صلاح دنياهم وبناء مجتمعاتهم المعاصرة أضعاف ما قطعنا من أشواط ، وحققوا لأنفسهم أضعاف ما حققناه لأنفسنا [بل ما ضيعناه على أنفسنا] ، رغم أن ما تأتیه مجتمعاتنا من الفواحش - ما ظهر منها وما بطن - قد لا يقاس بما تمارسه تلك المجتمعات في حياتها اليومية والطبيعية وأنا وإن كنت مع

هؤلاء الدعاة في ضرورة التطهر الخلقي وأهميته . ووفقاً للرؤية الإسلامية ، إلا أنني أتصور أن الطريق إلى تحقيق هذا لا يتأتى عن طريق الرصد المريض لسلوك المسلم ، أو التأنيب الساذج له على هذا السلوك ، وإنما يتأتى بتنشيط الجانب الإيجابي والفعال في خلق الإنسان المسلم ، ليكون إنساناً متحضراً يلتزم الجدية في القول وفي العمل ، ويحترم النظام في التفكير وفي الممارسة ، ويعشق التعاون في أوقات الرخاء وفي أوقات الشدة ، ويأخذ العفو ويأمر بالعرف ويعرض عن الجاهلين . ولست أظن كل هذا أو حتى بعضه يمكن تحقيقه ما لم نجتهد لإصلاح الإطار المجتمعي الخارجي الذي يتحرك فيه هذا الإنسان المنتسب إلى الإسلام بطريقة عصرية ، لنساعده على الالتفات إلى وتبني الأوامر التي أوجبها عليه الإسلام ، وألزمه أن يكون بمقتضاها عضواً إيجابياً صالحاً في المجتمع المسلم ، والتي ألزمه القرآن بها قبل أن يبصره بالنواهي ، حيث لم يرد في القرآن نهى عن منكر إلا واقترون به بل وسبقه أمر بمعروف .

* ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر [١٠٤ آل عمران] .

* يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر [١١٤ آل عمران] .

* يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة . [٧١ التوبة] .

* قل إنما أمرت أن أعبد الله ولا أشرك به [٣٦ الرعد] .

* « وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » [٧ الحشر] .

والأمر بالمعروف من وجهة نظر الإسلام ، حتى وإن كان أخلاق المنطلق ، تطهرى النزعة ، إلا أن القصد الحق من ورائه ليس صلاح

الذات المسلمة فقط ، إذ أنه يستهدف فيما يستهدف صلاح المجتمع المسلم أيضا ، بل انه ليتسع إلى ما وراء ذلك ليشمل تحقيق صلاح الكون الذى يعمره الإنسان خليفة الله فى أرض الله . ومن هنا فإننى أتصور أن الاجتهاد لتحديث المجتمع الذى يعيش فيه المسلمون وعصرنته - إذا صحت التسمية - يدخل فى نطاق الأمر الإسلامى بالمعروف ، وقد يكون هو الخطوة أو الخطوات الأولى فى رحلة ألف الميل التى يسعى فيها الإسلام - كما تسعى البشرية جمعاء - لتحقيق العدل فى أرض الله .

والبعد الاجتماعى فى مسألة العدل هو هاجس المجتمعات المعاصرة ، وهو الهدف الأعلى لكافة توجهاتها واجتهاداتها . ومن سوء الحظ أن مجتمعات المسلمين المعاصرة تتميز كلها بخلل اجتماعى خطير يجعلها أبعد ما تكون عن العدل الاجتماعى ، وأبعد ما تكون بالتالى عن إقامة متطلبات الشرع الإسلامى .

ويؤخر مجتمعات المسلمين المعاصرة عن تحقيق مستهدف العدل الاجتماعى أمور عدة يمكن إبراز ثلاثة رئيسية منها .

وأول هذه الأمور يتعلق بحساسية شديدة ، جماهيرية تلقائية أو مأجورة للسلطة الرسمية ، تجاه كافة الأفكار التحديثية التى تطرح فى مجتمعات المسلمين المعاصرة ، خاصة فى مجالات التنمية الاجتماعية والتطوير الاقتصادى .

والأمر الثانى يتعلق بتخلف الوعى بطبيعة المجتمع المعاصر ومواصفاته وضوابط الحركة فيه بكافة أبعادها السياسية والاقتصادية والاجتماعية .

أما ثالث هذه الأمور الرئيسية فيتجسد فى العجز عن إقامة تزاوج سليم منتج بين روح الإسلام الأصيلة التى تجسدها مؤشرات الكلية وبين خبرات العصر بما يودى إلى تحقيق العدل الاجتماعى الإسلامى استيفاء لمتطلبات الحياة الكريمة ، وفق مقاييس العصر وأنماطه ، فى مجتمعات

المسلمين المعاصرين .

ويستوجب الإيضاح وقفة خاصة ، حتى وإن جاءت سريعة ، مع كل واحد من هذه الأمور الرئيسية الثلاثة .

الحساسية من التجديد والمجددين

لعله من الطريف هنا ، أن نذكر أن المرحوم الأستاذ سيد قطب ، وهو من نعرفه جميعنا ، انتفاء ، ومنهجاً ، وغاية ، عندما قدم كتابه « معركة الإسلام والرأسمالية » ، والذي قال في سطره الأولى :

« هذا الوضع الاجتماعي السيئ الذي تعانيه الجماهير في مصر .. غير قابل للبقاء والاستمرار .. هذه حقيقة يجب أن تكون معروفة للجميع ، كي يمكن السير بعد ذلك على هداها في الطريق الصحيح » .
وقد قال في الصحيفة الثانية من الكتاب ، وربما لنفس الأسباب التي أوردتها من قبل :

« فليقل من شاء كيف شاء ، من الطغاة المستغلين ، ومن رجال الدين المحترفين ، ومن الكتاب المرتزقين ، والصحفيين المأجورين : أن الدعاة إلى إصلاح هذا الواقع الاجتماعي السيئ ، شيوعيون ، أو خارجون عن القانون ، أو خطرون على الأمن والنظام ، أو دعاة هدم وفوضى ، وليحاربوهم بكل الوسائل الجهنمية ، التي يملكها الطغاة في كل زمان ومكان ، ليزجوا بهم في المعتقلات والسجون ، وليعطوا لهم الصحف والأقلام ، وليحاربوهم في أرزاقهم وقوتهم ، وليسدلوا الستار على حياتهم وذكراهم » .

ولكن المرحوم الأستاذ سيد قطب ، حزم أمره ، وتوكل على الله ، وقال في عام ١٩٤٩ ، عن هذا كله :

« انه عبث .. عبث ضائع .. عبث ضد طبائع الأشياء » .

والجميع يذكرون ما فعله الملك فؤاد الأول في عام ١٩٢٥ ، وموقفه من الإسلام ومن العدل غير خاف على أحد ، حين فاجأه الشيخ على عبد الرازق بكتابه « الإسلام وأصول الحكم » في العشرينيات ، وفي وقت كان يجهز نفسه فيه ليرث الخلافة التي سقطت في تركيا . فقد جرد القصر حملة دينية ضد الشيخ على عبد الرازق ، جرى فيها خلط كبير بين الدين وبين الأعياب السياسية ، وانتهت بإخراج الشيخ على من زمرة العلماء ، وتجريده من جميع مناصبه . وأرسل الشيخ محمد أبو الفضل شيخ الأزهر وقتئذ برقية عاجلة إلى القصر الملكي يقول فيها :
« صاحب السعادة كبير الأمناء بالنيابة ، الاسكندرية ..

أرجو أن ترفعوا إلى السدة العلية الملكية ، عني ، وعن هيئة كبار العلماء ، وسائر العلماء ، فروض الشكر وواجبات الحمد والثناء على أن حفظ الدين في عهد جلالة مولانا الملك من عبث العابثين وإلحاد الملحدين ، وحفظت كرامة العلم والعلماء . وإننا جميعا نبتهل إلى الله ونضرع إليه أن يديم جلالة مولانا الملك مؤيدا للدين ، ورافعا لشأن الإسلام والمسلمين ، وأن يحرس بعين عنايته حضرة صاحب السمو الملكي الأمير فاروق ، ولي عهد الدولة المصرية ، إنه سميع مجيب » .
وبعد مضي نصف قرن على هذه الوقائع ، أظن أنه لم يبق ناصعا غير موقف الشيخ على عبد الرازق ، الذي عاد إلى الأزهر الشريف فصيح موقفه منه وأعاد إليه مؤهله العلمي ، ورد إليه شرف الانتساب إلى زمرة العلماء ، وكذلك موقف الذين أيدوا حرية التفكير سواء وقفوا فكريا إلى جوار الشيخ على عبد الرازق أو لم يقفوا إلى جواره . أما قضية الخلافة التي اقتتل البعض في سبيلها منذ خمسين عاما ، والتي جرح البعض تدين البعض الآخر بسببها وقتئذ ، فلست أظنها تشغل الآن حيزا ذا بال في العقل الإسلامي أو في الفكر الإسلامي المعاصر .

والقصد من ذكر المثالين السابقين بيان المعاناة التي قد يقع فيها

الداعون إلى التجديد الفكرى نتيجة التعقب غير الرشيد لهم سواء من قبل السلطة الرسمية أو من قبل رأى العام المشوه فكرياً ، وسواء ظهر مثل هذا التشوه فى مواقف العامة أو فى مواقف الخاصة الذين قد يتوهمون أنفسهم أصحاب فكر ولربما قادة رأى .

وبغض النظر عن صدق أو صحة أو جدية الدعاوى التى يخرج علينا بها المجددون فى ميدان الفكر الإسلامى ، إلا أن ردود الأفعال العصبية تجاههم ، ورميهم بأبشع التهم التى يصعب تحملها إلا على الصفوة الصابرة الصامدة منهم ، عادة ما تدفع بعض هؤلاء المفكرين إلى التوقع الفكرى فالجمود فالتوقف عن المشاركة فى تطوير مجتمعاتهم ، بينما هى قد تفرض الانتكاس خضوعاً للجو الفكرى العام السائد على البعض الآخر منهم ، فتجعل منهم عوامل تعويق ثقافى بعد أن كانوا عوامل إنضاج فكرى . وفى كل الحالات فإن تكريساً للجمود السائد فى حقل المعرفة الإسلامية لابد وأن يتأكد .

ولما كانت المجتمعات كلها معرضة للتغيير والتحول ولا تثبت على حال ، فإن مجتمعات المسلمين لابد وأن تنتقل ، حسب السنن الإلهية ، من حال إلى حال ، ومن هيئة إلى هيئة ، ولكن على غير قواعد الإسلام وتوجيهاته وضوابطه .

والذى لا يمكن إنكاره أو الجدل بشأنه هو ذلك الإجهاض المتكرر والمتتابع لكافة محاولات البعث الحضارى أو الإحياء على أسس إسلامية ، فى مقابل سيادة نماذج وأنماط غربية مستوردة لا يخفف من غريبتها (أو اغترابها) محاولات البعض صبغها بصبغات محلية ، قومية كانت أو دينية هذه الصبغات . ومثل هذه النتيجة ما كانت لتقع لولا غياب المجددين الإسلاميين المسلحين بالرؤى الاجتماعية العصرية الواعية وخلو الساحة أمام المجددين ، أو مدعى التجديد ، غير الإسلاميين الذين يتقدمون عادة ببضاعة مزجاة ولكن لها إغراؤها .

العصر الذى نعيش فيه

شئنا أم أينا ، اعترفنا بذلك أو أنكرناه ، فنحن عيال على ثقافة وحضارة الغرب . وأقصد بالغرب ذلك النطاق المتقدم من القطاع الشمالى فى العالم ، والذى يضم أمريكا الشمالية وأغلب القارة الأوربية بما فيها روسيا ، والذى قد يتسع ليشمل اليابان الواقعة فى أقصى الشرق ولكنها تعيش حياة غربية خالصة . ونحن نعيش هذه الثقافات أو الحضارات - خاصة فى مدنها وفى القطاعات المتقدمة نسبيا من ريفنا - بل وندمنها كحقيقة واقعة ونجسدة فيزيائيا ، رغم أن البعض منا قد يكابر ويلوى المنطق ليدفع عن نفسه هذا الشئ الذى يتصوره اتهاماً . وبعبارة أخرى فإننا نعشق هذه الحضارة الغربية بالهوى ، وإن كان الكثيرون منا ينكرونها باللسان . وسيادة ثقافات وإبداعات الشمال هذه فى حياتنا تنبنى على حقيقتين ، حضارية وتاريخية . أما الحقيقة الحضارية فمفادها أن الحضارة القوية - فى مرحلة تاريخية ما - تفرض نفسها وتفرض ثقافتها على الذين يحتكون بها أو يتعاملون معها . أما الحقيقة التاريخية فيقررنا أن النقلة الأولى لمصر على طريق المعاصرة قد تمت فى بدايات القرن التاسع عشر - فى أعقاب الحملة الفرنسية - بالاحتكاك مع الحضارة الأوربية . وفى الآثار الفكرية التى حققها [الشيخ] رافع الطهطاوى ، وفى الآثار المادية التى أنجزتها البعثات العلمية التى أوفدها محمد على وعادت لبناء مصر الحديثة ، خير دليل على ذلك . وفى النصف الأول من القرن العشرين ، لم يكن فى مقدور [الشيخ] الدكتور طه حسين أن يترك بصماته على العقلية الفكرية المصرية ، وخاصة فى مجال الدراسات الإسلامية التاريخية ، التى قدم فيها كتبه عن « الفتنة الكبرى » ، و « على هامش السيرة » ، و « حديث الأربعاء » ، خاصة فى الجزء الثانى من الكتاب الأخير ، ما لم تتفاعل ثقافته الإسلامية البحتة مع الثقافات المعاصرة التى أمدته بأدوات للبحث ومناهج للتفكير لم تكن لتيسر له فى إطار الثقافة المنغلقة التى عاشها فى

مصر قبل سفره إلى فرنسا .

أما الذين يتحصنون وراء كتب التراث ومتاريسه ، وينغلقون عن تيارات أخرى تتلاطم في العالم الذي ينتسبون إليه أو في المجتمع الذي يعيشون فيه ، فإنهم يقعون في محظورين . أما المحظور الأول ففيه تجاوز لروح العصر الذي يستحيل أن يتواجد فيه أي « جيتو فكري » بالرغم من ثورة المواصلات المنتشية بين أطرافه بل والمعربرة بين أقاليمه ، والذي يصنع التقدم فيه والتحضر تنوع بل وعالمية الجهود الإنسانية . أما المحظور الثاني ففيه تجاوز لروح الإسلام الذي يدعو إلى التبصر وإلى التعقل ، والذي قال رسوله للمسلمين من أتباعه « أنتم أعلم بأمور دنياكم » . ونحن إذ نلجأ إلى الأستاذ سيد قطب في هذا الخصوص ، وهو حسبما تراءى لي ، رجل ظلّمه المتحمسون له إذ أساءوا فهمه ، كما ظلّمه الذين خالفوه إذ تناولوا عليه ، رغم أنه من أنجح مفكري الإسلام الذين زاوجوا بين خبرات العصر وبين قيم الإسلام الأصيلة ، نجده يقول في كتابه « معركة الإسلام والرأسمالية » :

« كذلك يخلط الكثيرون بين الشريعة الإسلامية في ذاتها ، وبين النشأة التاريخية للفقهاء الإسلاميين ، فيحسبون أن معنى استيحاء القوانين من الشريعة ، وهو الوقوف عند الأحكام الفقهية التي وردت فيها - وهي بطبيعة الحال لا تكفي لمواجهة حاجات المجتمع. كلها - على توالي الزمان » .

ثم يفخر بأنه قدم كتابيه « العدالة الاجتماعية في الإسلام » و « السلام العالمي في الإسلام » ، وهما من أعظم وأعظم ما قدم في هذه المجالات ، فيقول :

« لم أجد أنني بحاجة إلى الرجوع إلى شيء من كتب الحواشي ، لأن الينايع الأصيلة في الإسلام ، في الكتاب والسنة والسيرة والتاريخ ، كانت كافية لي لإخراج هذين البحثين وإخراج سواهما مما سيجيء » .

أما عن عدم كفاية الطمطمة ، والدروشة ، والتعمم ، والقراءة في كتب الفقه والسنة ، أو حفظ المتون والخواشي والشروح ، أو اتقان التراثيل الدينية ودلائل الخيرات [كذا كما ذكر في كتابه وبنفس الالفاظ التى استخدمها] لمواجهة أمور الدنيا ، ومتطلبات الحياة ، فإنه يقول : « فواقع الإسلام التاريخي ، كأصوله النظرية ، لا يعترف إلا بالكفاية الخاصة ، فى العمل الخاص ، ولكل وجهة هو موليها » .

وهذا العصر الذى نعيش فيه يتميزه مجموعة من الملامح الأساسية ، ويبدو أن التحديد المسبق لهذه الملامح من الضرورة بمكان ، ذلك أنه على ضوئها قد يتحدد دورنا ، أو بالتحديد دور الفكر الإسلامى حين نسعى أو حين يسعى هذا الفكر لتحقيق العدل الإسلامى . وفى شيء من الإيجاز يمكن توصيف الخصائص أو الملامح المميزة لهذا العصر الذى نعيشه فيما يلى :

١ - إنه عصر ثورة المواصلات والاتصالات ، وبالتالى فإن أى مكان فى العالم المتسع لم يعد بمنأى عن التيارات الثقافية أو السياسية أو الاجتماعية التى تنبعث من أقصى الأماكن موقعا بالنسبة إليه . وبالتبعية فإن أيا من الأنماط الفكرية السائدة فى مجتمع ما لا يستطيع - إذا ما توفرت الرغبة فى استمراره حيا - أن يتفوق داخل صدقات الذاتية الضيقة ولا يتفاعل بل ويتداوب مع التيارات الفعالة من الفكر الإنسانى المعاصر . أكثر من هذا فإن الرفض العصبى أو الادعاء بعدم الاعتراف بفكر ما ، تحت أية دعوى من الدعاوى الشكلية المتخلفة والمعروفة ، لن يحول بين هذا الفكر وبين اكتساب مواقع له إلى جوار الفكر الرافض ، فتعدد الأفكار وتباينها قد يكون واحدا من سمات عصر القلق هذا الذى نعيشه ، وفوق هذا فإن التجربة تثبت أن أكثر الأفكار تعرضا للمنع أو للحجر هى أكثرها استهواء للناس بل قد تكون أكثرها استحقاقا للتواجد فى دنيا المستقبل .

٢ - إنه عصر تدقيق التخصصات ، وتدقيق التخصصات هذا هو النتيجة للاتساع الرهيب لمجالات العلوم ومجالات الفكر الإنساني . فقد مضى زمن الحكيم الذي كان يجيد التطبيق ، ويتقن التفلسف ، ويرتزق بالأدب ، ويقرض الشعر ، ويمارس رواية السير ، ويجتهد في تحصيل الفقه ، ويعلم الناس دينهم ، وقد يؤلف في الرياضيات وفي الفلك أيضا . وجاء عصرنا هذا الذي أصبح الطبيب فيه أطباء ، والفيلسوف فلاسفة ، والحكيم عشرات من المتخصصين في علوم الإنسان وعلوم الاجتماع ، بل وحتى الفقيه أصبح هو الآخر متخصصا ، فقد يتقن السيرة دون الفقه ، وقد يجيد علوم الحديث دون علوم الكلام ، وقد يتعمق في معارف التفسير دون معارف العقائد . ومن هنا فإن هذا العصر لم يعد عصر العالم أو الأديب أو المفكر أو الفقيه الفذ المتفرد ، بل أصبح عصر العمل بروح الفريق وبمنطق التكامل لدى الجماعة . وأصبح إتقان الإنسان لتخصصه وتعمقه فيه لا يعطيه ولا يرتب له حق الانفراد باتخاذ القرار أو البت في قضية ما ، فهذه القضية مهما كانت بساطتها وصغرها أهمل وأوسع من تخصصه ومن معارفه .

٣ - ثم إن عصرنا هذا ، هو بغير شك ، عصر الحياة المعقدة ، عصر التداخل النسيجي الطابع بين المعارف المختلفة وبين أنماط السلوك المتعددة ، فقضية ما ، كقضية الرعاية الصحية والخدمات العلاجية مثلا ، قد تبدو في ظاهرها من اختصاصات رجال الطب ورجال التمريض ، ولكنها في الحقيقة تعبير عن تفاعلات معقدة بين معاملات متعددة ، ينتسب بعضها إلى القصور في التعليم ، وينتمى بعضها الآخر إلى قصر النظر السياسي ، وقد يفرز بعضها الثالث تخلف اجتماعي يضرب بجذوره في أعماق الناس ، أما البعض الرابع من هذه العوامل فقد يكون نتيجة الضمور الاقتصادي الذي يعاني منه المجتمع ، بينما يأتي الأداء الطبي أو التمريض في المؤخرة . ومن هنا فإن الإقرار بصلاحيته اختيار ما ، يجب على المجتمع أن يتبناه لمواجهة مشاكله أو للخروج من

الصائقات التي تلم به ، لم يعد يصح أن يكون حكرا لفرد معين مهما بلغ علمه ، أو لنوعية من الناس معينة مهما بلغ تقديرنا لعلمها أو توقيرونا لممارستها . وفي وضوح أكثر أقول إن دور المتفقيين في الدين [ولا أقول رجال الدين لأن الإسلام لا يعرف تولى الناس وظائف باسمه] لم يعد هو التنقيب عن حلول قديمة وبسيطة لمشكلات جديدة ومعقدة ، ولم يعد هو تجريح اجتهادات علماء الدنيا المحدثين ورفضها تحت دعوى أن شر الأمور محدثاتها ، وأن كل محدثة بدعة ، وكل بدعة ضلالة ، وكل ضلالة في النار . بل ان دور هؤلاء المثقفين في الدين يجب أن يدور حول المفاضلة بين البدائل التي يقدمها العلم الحديث ، لتزكية أنسبها لمصلحة المجتمع ، وأكثرها تواؤما مع روح الإسلام ، وأشدّها اقترابا من مقتضيات العدل الإسلامي .

٤ - ومن أوضح ملاح عصرنا هذا ، أنه عصر صراعات عنيفة ، وهذه الصراعات قد تكون صراعات سياسية ، أو صراعات اجتماعية ، أو صراعات اقتصادية ، وهي قبل كل هذا وفوق كل هذا صراعات ايدولوجية . ومثل هذه الصراعات تجري على مستويات ثلاثة ، أولها كوني يتصارع فيه الشرق والغرب ولا يسلم العالم الثالث من جاذبية هذا الصراع ، وثانيها إقليمي كذلك الذي يجري بين الغرب الأوربي وبين الغرب الأمريكي وذلك الذي يجري بين الدول الصناعية وبين الدول المنتجة للمواد الخام ، أما ثالثها فمحلي وهو في الغالب اجتماعي الطابع والأهداف . ومستويات الصراع الثلاثة المذكورة ليست منعزلة تماما عن بعضها البعض ، فالاتصال بين كل منها وبين الآخرين قائم ، كما أن التأثير متبادل ، والأحاييل والألاعيب السياسية متدفقة ومتدافعة فيما بين هذه المستويات . وهذا الشيء الذي ابتدعته دبلوماسية العصر ، وأسّمته « الوفاق » ، ليس يعنى تجميد الصراع - خاصة على المستوى الكوني - ولكنه يعنى فقط تهذيب الصراع ، وهو الشيء الذي يجب ألاّ يخدعنا نحن المنتسبين إلى الدول الفقيرة الصغيرة ، فننسى أو نتناسى

تجاربنا المريرة مع القوى الرأسمالية أو شبه الرأسمالية والتي لم تكن لتقبل هذا الوفاق إلا خضوعا لمقتضيات عصر فقدت فيه الكثير من رونقها ، والكثير من عتوها ، والكثير من ضراوتها ، ولكنها لا تزال تسعى لنفس الأهداف بمعدلات أقل شراهة ، وبأساليب أكثر التواء .

وفي خضم هذه الصراعات العاتية ، يجب على المسلم أن يتبصر لقدمه موقعها ، وأن يبصر لدينه مكانه الصحيح ومكانته . فليست مهمة الدين الإسلامى أن يحمل سيف واحد من الفرقاء ليؤدب له الفريق الآخر ، كما أنه لا يليق به أن يمارس العداة - بالوكالة - ضد هذا الفريق بناء على همس الآخرين أو وسوساتهم ، أو تحت تأثير دعاوى أو ادعاءات تخصهم هم وليست تخص الإسلام أو تخص المسلمين . وبالطبع فإننى لست أطلب للإسلام دورا سلبيا فى هذا الصراع ، ولست أقترح عليه دور المتفرج يقوم به ، فهذا الشئ لا يليق بدين إيجابى هو دين حياة يومية ، ثم إنه دور لا يرضاه المسلم المحب لدينه والمتفهم له من جهة ثانية . ويبقى أمام المسلم الحقيقى - والحامل لدعوة الإسلام الحققة ، والمكلف برسالاته - أن يكتشف وأن يدعم وأن يطرق المناهج والمسالك التى تؤدى إلى تعزيز الكرامة الإنسانية ، والتى تفضى إلى رفع البلاء أو القهر عن بنى الإنسان ، والتى تنتهى إلى تحقيق العدالة بين البشر جميعا .

هـ - أما أبرز ملامح هذا العصر بغير منازع ، فإنها تتجسد فى كونه عصر مواجهة المشكلات الاجتماعية بالأساليب وبالمناهج الاشتراكية ، خاصة فى الدول النامية والدول الفقيرة ، حيث فشلت الأنماط الرأسمالية فشلا ذريعا فى مواجهة الواقع السيئ لهذه المجتمعات وأعلنت إفلاسها . وقد جاء فشل الرأسمالية أمرا طبيعيا فى هذه الدول النامية التى لا تملك مصادر للتراكم الرأسمالى فى صورة مستعمرات تنهب كولونىوليا أو توابع تستنزف امبرياليا ، والتى لم يكن أمامها من سبيل لإحداث هذا التراكم إلا بالاعتماد على النفس أولا ، ثم على القروض غير المشروطة التى تقدمها

الدول أو الكيانات المناصرة لحركات التحرير ثانيا .

وبالمشاهدة المجردة ، وبالتقويم الإحصائي ، يثبت أن الاشتراكية - بصورها المعتدلة أو المتطرفة - تكسب مواقع جديدة تتسع يوما بعد يوم . وهذا يؤكد أمرين أساسيين ، أما أولهما فهو ان مطلب العدل الاجتماعى الذى تلتزم الاشتراكية بتحقيقه مطلب ملح وحيوى لدى الإنسان المعاصر ، أما ثانيهما فهو الولاية المستقبلية للأفكار وللمناهج الاشتراكية - أيا كانت تسمياتها - على مجمل الواقع الاجتماعى وعلى المسار التاريخى للإنسانية فى الحقبة أو فى الأحقاب القادمة .

تفاعل معطيات الإسلام مع خبرات العصر

تحقيق العدل ليس دعوة أخلاقية مجردة ، وليس ترقية للذوات الإنسانية ، أو تطهيراً لها دون اعتبار لظروف المجتمع وإيقاعات السلوك فيه . وقد فطن عمر بن الخطاب رضى الله عنه إلى هذه الحقيقة حين جمد حد السرقة فى عام الرمادة ، وحين أعفى غلمانا لابن حاطب بن أبى بلتعة من الحد رغم إقرارهم بالسرقة ، إذ تبين له أن مولاهم يجوعهم ، فيضطرهم إلى السرقة لسد الرمق ، بل ويذهب رضى الله عنه إلى أبعد من ذلك فيفرض على ابن حاطب صاحب الغلمان الذين سرقوا أن يعوض المزنى صاحب الناقة التى سرفت بثمانمائة رغم أن الأخير قدر ثمنها أربعمائة فقط . .

ومن هنا يتأكد أن الطريق الحق إلى تحقيق العدل هو المواجهة الحازمة والإصلاح الجذرى للواقع الاجتماعى الذى يعيش فيه الإنسان . وإصلاح الواقع الاجتماعى هذا لا يتأتى إلا بمواجهة المشكلة الاجتماعية فى صورتها المعقدة المعاصرة . وعند إرادة تحقيق العدل الإسلامى فى المجتمع المعاصر فإن الإسلام مدعو إلى الخوض فى هذا المجال ، وإلى أبعد الآماد ، فى غير تردد وفى غير تهيّب . وعدة المسلم فى جهاده لمواجهة

المشكلة الاجتماعية وتحقيق العدل في مجتمع المسلمين ، أن يتذرع بروح الإسلام كما قررت المصادر الفكرية الأساسية للإسلام وكما تجسد في فترات الزهو التي حكم فيها الإسلام حقيقة ، ثم أن يهاجم بخبرات العصر وبإبداعات المحدثين التي تؤكد مضاًواها وثبت نجاحها .

وروح الإسلام الأصيل الذي أعنيه ، هو ذلك الروح الذي جعل أبا بكر الصديق ، الخليفة الأول ، يرفض أن تقف الحكومة محايدة أو متفرجة بين القوى وبين الضعيف ، أو بين المستغل وبين من يستغلونه ، فيخطب في الناس إذ تولى الخلافة ويقول :

« الضعيف فيكم قوى عندي حتى آخذ الحق له ، والقوى فيكم ضعيف عندي حتى آخذ الحق منه » . وهو الروح نفسه الذي جعل الخليفة الثاني ، رضى الله عنه ، يشاطر الولاة الذين يشتبه فيهم أموالهم ، وهو اجتهاد يتوافق مع مبدأ « المصالح المرسلة » حيث يرى ولى الأمر في اجتهاده هذا صلاح الولاة ومصلحة الجماعة ، وهو الذي جعله يتمنى - بعد أن عوجل بطعنة ألى لؤلؤة التي استشهد بسببها - لو يمتد به العمر :

« ليأخذ فضول أموال الأغنياء فيردها على الفقراء » .

ثم إنه الروح الذي دفع عليا بن أبى طالب ، كرم الله وجهه ، أن يخطب الناس خطبته الأولى عقب الولاية فيؤكد أن فضل الهجرة أو النصرة يؤجر عليه المسلم ويثاب عليه من الله في الآخرة ، وليس من بيت المال ، ويقول :

« فأنتم عباد الله ، والمال مال الله ، يقسم بينكم بالسوية ، ولا فضل فيه لأحد على أحد ، وللمتقين عند الله أحسن الجزاء » .

وأخيرا ، فإنه الروح الذي جعل الأستاذ سيد قطب يفهم التكافل الاجتماعي في الإسلام ، في ضوء مبدأ « سد الذرائع » الذي يتحسب المسلمون بمقتضاه للمضار والأخطار التي قد تعصف بالبلد المسلم ،

فيقرر في كتابه « العدالة الاجتماعية في الإسلام ، أن :

« كل أهل بلد مسئولون مسئولية مباشرة عمن يتلفه الجوع ، مسئولية جنائية يؤدون فيها الدية ، بوصفهم قتلة لذلك الذي أتلفه الجوع وهو بينهم مقيم ، ومما يؤيد هذا المبدأ حق الجائع أو العطشان أن يقاتل من في يده الطعام والماء حين يخشى على نفسه التلف ، فإذا قتله فلا دية عليه ولا عقاب » .

أما خبرات العصر في مجال تحقيق العدل الاجتماعي ، فإنها اجتهادات إنسانية وعلمية مطروحة للجميع للأخذ منها ، أو للأخذ بها . وليس يمنع فئة - مسلمة أو غير مسلمة - أن تأخذ في أمور إصلاح الدنيا وإصلاح المجتمعات ، عن فئة تختلف معها في الجنس ، أو في الدين ، أو في العقيدة ، لأن هذا إن كان واردا لامتنع على الرسول صلوات الله وسلامه عليه أن يأخذ بفكرة سلمان الفارسي لحفر خندق حول المدينة [وهي خبرة مجوسية صرفة] لصد الغزوة المشتركة التي عرفت بهذا الاسم ، ولامتنع على عمر رضى الله عنه أن ينظم الدواوين ، والأعطيات ، وأعمال الولايات ، وفقاً لخبرات مستوردة !! . ولو سلطنا في عصرنا هذا مسلماً نصد أنفسنا به عن الاستفادة من هذه الخبرات لكنا كمن قال فيهم الله تبارك وتعالى في سورة المائدة « ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا » ، مع فارق أساسي وهو أن بغضنا هؤلاء القوم لا يمنع وصول عدلنا إليهم ، ولكنه يؤدي إلى ظلمنا لأنفسنا وقومنا إذ تمتنع عن الأخذ باجتهاداتهم العصرية لقهر صور الظلم المعاصرة التي نعاني منها أشد العناء كما تعاني البشرية جمعاء .

وخبرات العصر في مجال تحقيق العدل الاجتماعي ، وفي شيء غير قليل من التبسيط ، تدور في مدارين أساسيين ، أما أولهما ففيه ترفض الإنسانية أن يكون الاستغلال والكنز والترف في جانب من المجتمع ،

وأن يكون القهر والحاجة والحرمان في الجانب الآخر ، أما ثانيهما ففيه تقام موازنة أو يدار صراع بين الملكية الفردية وبين صالح المجتمع ومصلحة الجماعة ككل .

وفي أحكام الإسلام الأساسية ، وفي مبدأى « المصالح المرسله » و « سد الذرائع » ، اللذين غالى بعض الفقهاء كالطوفى فى الأخذ بأولهما ، حتى قدموا المصلحة على النص فى معاملات الناس ، إدانة شديدة لحبس المال لدى القلة ليكون دولة بينهم ، ومقت أشد للترف ، حتى ولو كان المال المحبوس أو المنفق مصدره حلال ، وجرت تنميته بطرق حلال ، ما دام ذلك يؤدى إلى خلل أو إلى تباغض اجتماعى قد يفضى إلى تدمير المجتمع وتهلكة الجماعة . والوصول إلى وضع كهذا يرتب للدولة كما يقول الأستاذ سيد قطب فى كتابه « معركة الإسلام والرأسمالية » :

« أن تنزع من الملكيات ، وأن تأخذ من الثروات بنسب معينة - كل ما تجده ضروريا لتعديل أوضاع المجتمع أو لمواجهة نفقات إضافية ضرورية لحماية المجتمع » . بل إنه يذهب إلى أنه :

« فى يد الدولة أن تنزع الملكيات والثروات جميعا ، وتعيد توزيعها على أساس جديد ، ولو كانت هذه الملكيات قد قامت على الأسس التى يعترف بها الإسلام ، ونمت بالوسائل التى يبررها ، لأن دفع الضرر عن المجتمع كله ، أو اتقاء الأضرار المتوقعة لهذا المجتمع أولى بالرعاية من حقوق الأفراد » .

أما حدود الترف أو الحرمان المخل بأمن الجماعة واستقرار المجتمع ، فىرى فى كتابه « العدالة الاجتماعية فى الإسلام » إن تقريرها متروك لمنطق البيئة ، والمستوى المعيشة فى الزمان والمكان موضع التحديد ، ويعلق على حديث لرسول الله ﷺ سمي فيه إبلا تفضل على حاجة صاحبها ورغم ذلك لا يحمل المنقطع عليها « ابل الشياطين » ، فىقول :

« وإذا كان رسول الله ﷺ ، رآها إبلا للشياطين ، ولا حاجة بأصحابها إلى ركوبها ، بينما المنقطعون لا يجدون ما يركبون ، فنحن نجدها سيارات فخمة تروح وتغدو للتافه الصغير من الأمور ، وألوف لا يجدون أجرة الترام ، ومئات لا يجدون حتى أرجلهم للمشى بها ، فهي مقطوعة ذهبت بها الآفات » .

أما « الملكية الخاصة » فهي حق أصيل ومقرر في الإسلام ، غير أن هذه الملكية غير مطلقة ، فهي تتبع أساساً عن استخلاف من الله للناس في مال الله ، ويستوجب هذا الاستخلاف أن تنشأ هذه الملكية من أصل صحيح للتملك ، وبوسائل صحيحة يعترف بها الإسلام . وأن تجرى تنميتها بطرق وأساليب مشروعة يقرها الإسلام . فالإسلام يعد العمل هو السبب الوحيد للملكية والكسب^(٥) ، ويرى أن رأس المال في حد ذاته ليس سبباً من أسباب الكسب الصحيح ، ولذا لا يقر تنمية المال بالربا أو بالمقامرة أو بالغش أو بالاحتكار أو بالاستقطاع الظالم من أجور العمل التي تبلغ نصف الربح ، كما يرى بعض فقهاء المسلمين . وفوق هذا فإن الإسلام يشترط الرشد في إنفاق المال وفي تداوله في المجتمع لمصلحة الجماعة . فإذا اختل شرط من هذه الشروط الثلاثة الأساسية ، سقطت الحصانة الممنوحة للملكية الفردية ، وكان على الدولة كما أوضحنا سابقاً أن تتدخل لمصادرة الأموال أو نزع الملكيات أو إعادة توزيع الثروات على أسس جديدة وعادلة . أي أن حرمة « الملكية الخاصة » في الإسلام تترتب على توظيف هذه الملكية لمصلحة الجماعة ، فإذا ما خرجت هذه الملكية على مصلحة الجماعة وحصرت جهدها في مصالحها الأنانية ، وإذا ألت بالمجتمع وبالجماعة أمور أو ظروف يضاعف من خطورتها انطلاق هذه الملكية الخاصة ، كان

• لا يتعارض هذا مع كون الميراث مصدراً للملكية في الإسلام ، إذ المفترض أن الموروثات المادية المنقولة من جيل إلى جيل قد تم اكتسابها في مرحلة ما بطرق مشروعة ، وإلا لما أقرها الإسلام في وقت الكسب .

تقييدها بل وإلغاؤها سبيلا مشروعاً . هذا وللاستاذ سيد قطب تعليق طريف على الفهم الخاطئ لموقف الإسلام من مشكلة الملكية الخاصة يقول فيه :

« وهكذا نجد أن مشكلة « الملكية الفردية » لا تقوم إلا في أذهان الذين لا يعرفون الإسلام ، أو الذين يعرفونه ثم يكتمون ما أنزل الله ، ويهتفون بضمانة الملكية الفردية على حد : ولا تقربوا الصلاة .. » .
وأخيراً ، فماذا يمنعنا إن كان هذا هو إسلامنا ، وكانت هذه هي بعض خبرات العصر ، أن نتبع إسلامنا ، وأن نستفيد من خبرات العصر ؟ .. إذا كان الجهل هو ما يمنعنا فلنقهره بالعلم ، وإذا كان هو الإحساس بالدنو الفكري فلنتجاوزه بالأصالة وبالثقة في النفس ، وإذا كان هو الجمود الذي ألَمَّ بفكر المسلمين فلنوقدها ثورة عصرية تجدد فكر المسلمين ..

إعادة بناء التصور الديني للصراع العربي - الإسرائيلي

لا يجادل أحد في أن الصراع العربي - الإسرائيلي هو المحور الرئيسي الذي تتحدد على أساس منه كافة القوى السياسية والاجتماعية والفكرية في الوطن العربي . كما أن معايير تقويم الممارسات اليومية لهذه القوى إنما هي نبت هذا الصراع . يستوى في ذلك أولئك الذين يرون الصلح مع إسرائيل وهماً مدمراً ، أو أولئك الذين استغرقهم هذا الوهم فأدمنوه واستسلموا له .

ومما لا شك فيه أن القوى السياسية المختلفة في الوطن العربي تتفاوت في تشخيصها لهذا الصراع ، وتحديد طبيعته ، وتحديد هوية العدو ، بقدر تفاوت منطلقاتها الأيديولوجية ، وكذلك تفاوت مناهجها الفكرية .

فالبعض يرى في هذا الصراع جوهرأ اقتصادياً يضع حركة التحرر العربي في مواجهة الامبريالية . بينما يراه البعض الآخر في ثوب قومي يضع حركة القومية العربية (بمضمون تقدمي عادة) في مواجهة استعمار استيطاني صهيوني غاصب مؤيد من قبل الاستعمار العالمي عادة . هذا في حين يستهوى البعض الثالث أن يكون لهذا الصراع نكهة فيتصوره حرباً مقدسة بين الإسلام وبين اليهودية . وفي كل حالة من

هذه الحالات الثلاث فإن العدو المباشر (والمتمثل في إسرائيل) تتم صباغته بلون مختلف ، ويجرى تغليفه بغلاف متميز ، بل وقد ينتهى الأمر بتقديمه إلى الجماهير العربية - المسلمة في طبعة مغايرة . فهذا العدو (الواحد) هو لدى البعض الأول بمثابة الامبريالية الصغرى الخادمة (أو التابعة) للامبريالية العالمية ، بينما هو عند البعض الثانى ذلك الاستعمار الاستيطاني الذى تم زرعہ بمعرفة الاستعمار ومعاونته لتكريس تجزئة الأمة العربية والحيلولة دون توحيدها ، ثم إنه بؤرة تجمع ليهود العالم يتركز فيها الكيد للاسلام (وللمجتمعات المسلمة) ويبلغ أشده عند ذلك البعض الثالث .

وقد أثبتت التجربة اليومية ، كما أكدت المعاناة الطويلة التى عاشها عالمنا العربى منذ بدأ العمل مع نهايات القرن التاسع عشر لتجسيد المشروع الصهيونى فى شكل الدولة الاسرائيلية ، أن تصوراً واحداً من هذه التصورات منفرداً قد يكون على قدر من الصواب ولكنه لا يملك الصواب كله . وقد لا يجانب الإنسان الدقة إن هو قطع بأن يقين العرب جميعهم الآن ، وبغض النظر عن منطلقاتهم الفكرية المبدئية المتباينة ، أن جبهة العداء لإسرائيل فى عالمنا العربى أوسع بكثير من جبهة العداء للاستعمار ، سواء نظرنا إليه فى صورته التقليدية التى يصر البعض منا نحن العرب أن يعتمدوا وأن يتصرف على أساسها ، أو نظرنا إليه فى أشكاله المعاصرة ذات الأبعاد والمخاطر الاقتصادية - السياسية ، أى الامبريالية ، والتى يرى عرب كثيرون ، ونحسبهم على قدر من الفطنة ومن حسن التقدير ومن صواب الفهم ، أنها هى الأحق بالمعاداة والأجدر بالمقاومة . وليس أدل على ذلك من أن الدول العربية جميعها ، المحافظ منها والتقدمى ، قام ويقوم وسوف يظل يقوم ، وغم عوارض جزئية كثيرة وقد تكون مخزية ، بدور وجهد لا ينكر فى إدارة هذا الصراع ومحاوله حسمه لمصلحة الحق العربى . وأحسب أن الصواب لا يجانب الإنسان أيضاً إن هو أكد أن سعة الجبهة المعادية للمشروع

الصهيوني وللوجود الاسرائيلي إنما تنشأ أساساً عن بعض الإضافات التي يقدمها التناول الديني لهذا الصراع . وليس يقلل من قيمة هذه الإضافات ذلك القدر الكبير من الخلط والتشوش وعدم الوضوح الذي يكتنف ذلك التناول الديني للمسألة لدى الكثيرين ، بالإضافة إلى النقص وإلى الطابع التجزيئي في التناول الذي يشتركون فيه مع أنصار القولة الاقتصادية (الحرفية) للمشكلة العربية - الاسرائيلية ، أو مع مريدي الشوفينية القومية الذين يحاولون إخضاع الصراع العربي - الصهيوني لرؤاهم التحكيمية المسبقة .

وحتى ندرك القيمة العملية لهذه الإضافات الإيجابية التي يمكن أن تقدمها التصورات الدينية لهذا الصراع المرير ، فإنه يحسن أن نلقى نظرة على ساحة ذلك الصراع خلال الأعوام القليلة الأخيرة ، والتي ظهرت نتائجها مجسمة مع نهايات السبعينيات على وجه التحديد .

فمع نهايات عام ١٩٧٩ ، وبعد نضال مرير طال أمده ، تمكنت الشعوب الإيرانية ، تحت راية توحيد إسلامية الصبغة ، أن تنهى إلى غير رجعة عصر آخر الشاهنشاهات غير العظام . وليس مجالنا هنا بالطبع أن نناقش صحة الشعار الذي رفعته قيادة الثورة التي أرادتها إسلامية من عدم صحته (وإن كنت أنا شخصياً أراه صحيحاً رغم متاعب الثورة وأزماتها بل وأخطائها الفادحة ، خاصة ما يتعلق منها بمعاداة الجيران العرب ومحاربتهم) . ولكن الذي يعينني هو ذلك الموقف العملي الذي اتخذته - آنذاك - هذه الثورة العظيمة من القضية الفلسطينية والذي تمثل في إنكارها إقرار إيران بشرعية وجود إسرائيل ، ومنع البترول عنها ، واعترافها بمنظمة التحرير الفلسطينية ، وإعلان نفسها قوة مواجهة في أتون ذلك الصراع العربي - الصهيوني . وقد جاءت المواقف العملية تلك للثورة الإيرانية إضافات إيجابية للجانب العربي ، في الوقت الخطير الذي وقع فيه الطرح الأكبر للقوة المصرية العربية من رصيد ذلك الجانب . هذه الإضافات الإسلامية المنطلق ، والدينية

الطابع ، قد أكدت أن التصور الدينى للصراع العربى - الاسرائيلى يمكن أن يقدم الكثير لتطوير ذلك الصراع آنياً ، ثم حسمه مستقبلاً .

ومرة أخرى ، عندما بدت فى الأفق احتمالات تصالح مصرى - إسرائيلى ، وعندما تجسدت هذه الاحتمالات واقعاً تعاقدياً بين حكومتى مصر وإسرائيل بمباركة أمريكية ، وعلى أسس مرفوضة من كثيرين ، أو مشكوك فيها لدى من هم أكثر ، فقد تأكد أن التصورات الدينية للصراع يمكن أن تنهض بدور عظيم فى تكييف هذا الصراع وفى إدارته . كما تبين أن القوى ذات المنطلقات الدينية ، محافظة كانت أو مستنيرة ، هى الأقدر على الفعل والمقاومة ، خاصة مع غياب الديمقراطية الحقيقية الذى يوشك أن يكون سمة عامة فى الحياة السياسية العربية . فبينما كان ممكناً ، وبقدر من السهولة ملحوظ ، خاصة فى أعقاب مفاجأة الاقتراب من العدو بالمصالحة ، أن يجرى تقييد حركة كافة القوى والتيارات السياسية غير الدينية ، وشل فعاليتها ، وحرمانها من فرص التفاعل الفكرى مع الجماهير ، وتشويه أية ممارسات اعتراضية تقوم بها عن طريق تكثيف الدعاية الحكومية المترخصة ضدها ، فقد ثبت يقيناً أن التيارات المعارضة ذات المنطلق الدينى ظلت قادرة على الحركة ، وعلى الفعل ، وعلى التأثير ، رغم كل المعوقات ، ومهما كانت لا منطقية الإجراءات التى تم اتخاذها للمصادرة على حق الرأى الآخر فى الوصول إلى جماهير شعبنا العربى ، فى مواقع كثيرة على الأرض العربية ، خاصة إلى القطاع المصرى من هذا الشعب العربى . وحتى فى إطار التوظيف والتوظيف المضاد للمعطيات الدينية التى حاول كل من فرقاء الخصومة العربية (المحدثه والعارضة والطارئة) أن يستخدمها للدفاع عن مواقفهم أو لتبرير توجهاتهم ، وبغض النظر عن كسب وعمن نحسر ، وهو الأمر الذى بات الجميع يعرفونه ويرونه رأى العين ، وبغض النظر عن إمكانية أن يكون النص الدينى ذا حدين ، فإن التجربة المأساوية تثبت أن أنصار الحق العربى الجريح المهان المهدر يمكنهم

أن يجدوا في الدين (الإسلامى) مدداً وقوة ، وسنداً ودعماً ، ودرعاً وسيفاً ، ونصراً وعزة ، وإباءً وشمماً ، وذلك رغم كل مشاعر السلب وقيم التدنى التى قد يستنبطها الآخرون ! .

وقد لا يكون من قبيل المبالغة ، أو التوهم ، أن يقال إن عمليات المراجعة الفكرية المكثفة التى تقوم بها كافة التيارات الفاعلة في فكرنا العربى ، قومية كانت أو دينية أو ليبرالية أو ماركسية ، قد نشطت وتسارعت في الفترة الأخيرة . ونحسب أن مرد هذا النشاط وذاك التسارع وإن كان يعود في جانب منه إلى اشتداد أزمة الواقع الفكرى العربى بعد الإخفاقات والتوقفات (وحتى الارتدادات) التى منيت بها أغلب محاولات التغيير والتقدم في عالمنا العربى ، كما يعود إلى اكتشاف كل فريق ، بل واقتناعه ، بعدم قدرته على تحمل تبعات مقاومة الانهيار أو مسئوليات إعادة البناء منفرداً ، إلا أن التراكمات الإيجابية والفعاليات العملية التى توفرت للحركات الدينية هى التى لعبت الدور الأكبر في دفع عجلة المراجعة ، والنقد ، والتقويم الذاتى ، داخل كافة التيارات الفكرية المشاركة في صناعة الرأى العام العربى ، وفي صياغة العقل العربى المعاصر . ولعل أفضل ما أفضت إليه هذه الإيجابيات وتلك الفعاليات أنها قد ألفت الضوء الكاشف على كون الخصوصيات المحلية والإقليمية والقومية والحضارية للصراع العربى - الصهيونى تمهد أرضاً عظيمة الاتساع يمكن أن تلتقى عليها كافة التيارات الفكرية وأغلب القوى السياسية الفاعلة في الواقع العربى والمتعاملة مع مشكلات الوجود العربى .

هذا عن الفعاليات الإيجابية . أما فيما يتعلق بالجوانب السلبية فإننا لا ننكر ابتداءً أن التصورات الدينية للصراع العربى - الإسرائيلى تعلق بها أخطا غير طيبة كثيرة ، مما يجعل هذه التصورات مشوبة بالغموض حيناً ، محقونة بالتناقضات أحياناً ، عصبية التصرف والسلوك في أحيان أكثر . بل والأخطر من كل هذا أن بعض الجوانب الملحقة اعتسافاً بهذه

التصورات الدينية قد تقدم دعماً - غير واع - لمواقف العدو الصهيوني ولمنطلقاته الأيديولوجية . ومن هنا فإن الواجب يقتضى أن نعيد بناء التصور الدينى للصراع العربى - الإسرائيلى ، وأن نخلصه من عناصر السلب فيه ، وأن ندعم إيجابياته .

وقد يحسن أن نثبت هنا ، وقبل أن نتطرق إلى التفاصيل المتعلقة بمبحثنا عن هذا التصور الدينى للصراع العربى - الإسرائيلى ، أن مصطلح « التصور الدينى » يقوم على اعتبارات فيها الكثير من التعميم . فالتوزع الطيفى للحركات والتيارات الإسلامية متسع للغاية ، كما أن كثيرين ممن يتبنون المنطلقات والأدوات الدينية للتعبير عن المواقف السياسية قد لا يكونون منضوين تنظيمياً ضمن أى من هذه الحركات أو التيارات . ولكن قد يكون القاسم المشترك بين هؤلاء جميعاً أنهم ينطلقون ، وفق فهم ذاتى عادة ، من نصوص دينية ، أو من معطيات تراثية ، أو حتى من مسلمات فولكلورية وجدائية . ومن هنا فإنه يمكن تعميم صفة « التصور الدينى للصراع العربى - الإسرائيلى » على تصورات هؤلاء جميعاً رغم ما قد يقوم بينها من تمايزات أو تفاوتات .

وكما يبدأ المشروع الصهيونى من نصوص التوراة يستقرؤها ويصطنع منها واقعاً كاذباً ، فإننا كذلك سوف نبدأ مع النصوص ، توراتية كانت أو عربية ، ثم نصعد بعد تحليلها مع التجربة والواقع ، على أمل الانتهاء إلى تقديم صياغة أو بنية (حتى ولو كانت أولية) لتصور دينى معاصر للصراع العربى - الإسرائيلى ، نرجو أن تكون مقبولة بمعايير العلم المعاصر من جهة ، وبمقتضى الاحتكام إلى الكليات الإسلامية من جهة ثانية . كما نتمنى أن تكون قابلة للتطوير فى إطار حوار ديمقراطى إسلامى يشارك فيه العاطفون على الفكر الإسلامى وعلى الحركة الإسلامية .

أولاً : نصوص وأقاويل متشابهة

جاء فى سفر التكوين فى العهد القديم :

« في ذلك اليوم قطع الرب مع آبرام - إبراهيم - ميثاقاً قائلاً :
لنسلك أعطى هذه الأرض من نهر مصر إلى النهر الكبير نهر الفرات » .
وجاء في سورة المائدة في القرآن الكريم على لسان موسى عليه السلام
مخاطباً بني إسرائيل^(*) :

﴿ يا قوم ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا
على أدباركم فتقلبوا خاسرين ﴾ .

وفي عام ١٩١٩ يجزم الأمير الهاشمي فيصل بن الحسين^(١) وهو
يخاطب القاضي الأمريكي فليكس فرانكفورتر :

« إن اليهود والعرب أبناء عم من الناحية العنصرية » .

وحتى بعض القيادات العربية المشهود لها بالحنكة السياسية ،
وبحكمة القول والتصرف ، بالرغم من خلافات لا بد منها في تقويم
إنجازاتها وممارساتها ، قد شاركت في ترويج مثل هذه الأطروحات .

ففي عام ١٩٦٦ يعلن الأمير فيصل بن سعود (الملك فيما بعد) :
« إننا لا نكن شيئاً ضد اليهود ، لأننا أبناء عمومة في الدم^(٢) » .

ويتحدث ملك الأردن الحسين بن طلال أكثر من مرة فيردد^(٣) :

« إن العرب واليهود عاشوا مراحل طويلة في التاريخ جنباً إلى جنب
وفي صداقة وتعاون كأقارب وجيران » .

ونحسبها أشهر من أن توثق تلك الأقوال التي تنسب إلى الحسن الثاني
ملك المغرب بخصوص تلك القرابة التي تربطنا نحن العرب باليهود ،

* في أول رد رسمي لرئيس وزراء إسرائيل مناحم بيجين على إعلان الرئيس المصري استعداده لزياره
القدس (التي تمت في نوفمبر / تشرين ثاى ١٩٧٧) أورد مناحم بيجين هذه الآية الكريمة مسيئاً
استخدامها لدعم الحق التوراتي المزعم لليهود في أرض فلسطين العربية . وقد أعطت هذه المحاولة منه
نموذجاً صارخاً لكيفية توظيف أكاذيب الناس لأصدق الأقوال للتزييف على الناس وخداعهم . ومن
هنا تبدو أهمية تصدرها للنصوص الواردة في هذا الجزء من الدراسة على أن يتم تناولها فهماً وتفسيراً
في صلب الدراسة في موضع لاحق .

وبخصوص العبقرية اليهودية التى يمكن أن تتكامل مع المال العربى (من دول النفط) ومع قوة العمل العربى (من دول الفقر) لاقامة الرخاء المشترك فى المنطقة ! .

وفى نوفمبر / تشرين ثانى ١٩٧٧ يوجه مناحم بيجين رئيس وزراء إسرائيل رسالة مذاعة متلفزة إلى الشعب المصرى ، تمهيداً لدعوة رئيس جمهورية مصر العربية (وقتذاك) لزيارة الأرض المحتلة (وبالتحديد القدس المغتصبة) فيضمونها قوله :

« نحن وأنتم نلتقى عند أب واحد هو إبراهيم » .

ولم تذهب مجاملة بيجين هباء ، ولم تضع هدراً . فلم تمض غير شهور قلائل حتى كانت لغة الخطاب المفضلة لدى الساسة المصريين أن يسبقوا اسمه بصفة السيد ، وأن ينادونه وزمرته بالأصدقاء الأعزاء وبأبناء العم ! .

ويخطب بيجين بتاريخ ٢٠ / ١١ / ١٩٧٧ فى مواجهة رئيس جمهورية مصر العربية^(١) والعالم أجمعه يقول :

« لقد ذكر الرئيس تصرّيح بلفور .. لا يا سيدى .. لم نطأ أى أرض أجنبية .. عدنا إلى وطننا .. إن العلاقة بين شعبنا وهذه الأرض هى علاقة أزلية .. هذه البلاد أقمنا حضارتنا فيها وفيها تنبأ أنبيأؤنا » .

وأضاف الرئيس السابق لعصابة الأرجون زفاى ليومى ، والرأس المدبر واليد الفاعلة الآثمة فى مذبحه دير ياسين ، فى موقع آخر من خطابه سالف الذكر :

« هنا أقمنا مملكتنا . وعندما استعملت القوة ضدنا ، وعندما ابتعدنا عن أراضينا لم ننس هذه الأرض حتى ليوم واحد .. صلينا من أجلها وتشوقنا إليها .. وحين يعود الشعب بمشيئة الله إلى أرض صهيون ، حينذاك تمتلئ أفواهنا وألسنتنا بالهجة وبالنشيد .. وبرغم كل متاعبنا

فإن عودة صهيون هي التي تطلعون إليها والتي ستأتي لابد .

ومن باب الاحياء للتراث الحديث (!) ، وحتى يكتمل الموزايك الخرافي (أو التخريفي) الذي يصنع من أقوال الكتب المقدسة (المحرفة) ، ومن أوهام العوام ، وتورطات بعض كبار العرب أيضاً ، ثم من تحريف آى القرآن عن مواضعه إن استدعى الأمر ، وكذلك من وعى الصهاينة بمصالحهم ومطامعهم وتطلعاتهم ، فإننا نضيف النصين التاليين .

قال بن جوريون في مقدمة التقويم الصهيونى السنوى لعام ١٩٥١ :
« نحن لم نرث بلاداً واسعة ، ولكننا وصلنا بعد سبعين سنة إلى أولى مراحل استقلالنا في قسم من بلادنا الصغيرة » .

وقال مناحم بيجين في الكنيست الإسرائيلى في شهر مارس ١٩٥٢ :

« لن يكون سلام لشعب إسرائيل ، مادامنا لم نحرر وطننا بأجمعه ، حتى لو وقعنا معاهدة الصلح^(٥) » .

ثانياً : محاور أساسية في الرؤى الدينية للصراع

الدعوة الصهيونية ، كما تبدو في أدبيات الحركة والتي تضمنت النصوص السابقة مقتطفات قليلة منها ، تبدأ من وعد موجود في كتاب العهد القديم ، وتستند إلى مزاعم تاريخية تتحدث عن الاستمرار العنصرى (الحضارى والبيولوجى) لبني إسرائيل القدامى . ومن هنا تصبح العودة إلى أرض الميعاد حق وضرورة . وزعم النقاء العنصرى (وانغلاق الأنساب) يجعل من اضطهاد اليهود في أوروبا متكاً دعائياً وعنصرياً طيباً يتأكد عن طريقه حق هؤلاء (التاريخى والإنسانى) في وطن قومى على أرض الأجداد !! .

وليس صواباً بالطبع أن نغفل الدوافع الاقتصادية والاستراتيجية وراء قيام دولة إسرائيل ، أو أن نغفل دور الإستعمار ثم الامبريالية العالمية في إقامة هذا الكيان العدواني ودعم استمراره على أراض لنا مغتصبة^(٦) . فكل ذلك كامن وصلب في أعماقنا الوجدانية وخلفياتنا الفكرية ومشاعرنا القومية . ولكننا نتجاوز هذه الظواهر فقط من أجل تحديد أدق وتركيز أفضل لمناقشة الرؤية (أو على وجه الدقة الرؤى) الدينية للمشكلة .

ولن أقف أيضاً لأناقش وجوه الضعف المتعلقة بالتسجيل المتأخر لكتاب العهد القديم والتناقضات والأخطاء التي يتضمنها^(٧) . ولن أقف طويلاً عند جهود الأنثروبولوجيين التي تنفى عن اليهود المعاصرين أن يكونوا ساميين^(٨) ، وتحدث عن مياه بيولوجية كثيرة جرت تحت الكبارى اليهودية لتخلط أنساب ، وتتغير دماء ، وتسقط خرافة الانغلاق اليهودى الدينى والعنصرى .

أما الذى يعنينا من النتائج التى توصل إليها علماء التاريخ ، وعلماء الحضارات القديمة (الأركيولوجى) ، وعلماء السلالات (والأنثروبولوجى) ، فهو أن انتساب اليهود المعاصرين لليهود القدامى موضع شك ، بل هو موضع تكذيب لا يدفع . ويترتب على ذلك أن قرابة الدم بين اليهود المعاصرين وبين العرب ليست تعدو أن تكون مغالطة هى إلى الخرافة أقرب . وتصبح القرابة بين العرب وبين يهود التوراة تاريخاً يروى ويستحيل بعثه حياً من جديد .

ومع استدعاء ما سبق أن قلنا به عن عدم وجود رؤية دينية متكاملة (محددة ومتبلورة ومطرودة ومقبولة) للصراع العربى - الإسرائيلى ، فإنه فى إمكاننا أن نتبين أن الذين ينطلقون فى تصوراتهم (أو على وجه الدقة انطباعاتهم) من منطلقات دينية قد يتحركون على واحد أو أكثر من محاور ثلاثة يلتقون فيها جميعها مع الصهيونية المعاصرة ، رغم شكلية

الخلاف بل وعدوانيته ، إن لم يتطابقوا معها . مع التأكيد على المصادرة المبدئية لأدنى الشبهات المتعلقة بسوء القصد أو التحلل من الالتزامات الدينية أو الوطنية أو القومية أو الأخلاقية في أفعال هؤلاء أو في مقاصدهم .

والمحور الأول في الرؤية الدينية للصراع العربى - الإسرائيلى يقوم على وهم القرابة فى الدم بين العرب وبين اليهود ، ويتحدث عن تجاوز أمن وعن معيشة مسالمة بينهما فى الماضى ، ويلوح بإمكان تكرارها فى الحاضر ، استغلالاً لسماحة الإسلام ، واعتماداً على سعة صدره تجاه المخالفين فى الدين . وهذا الخطأ الموضوعى الفادح الذى يغفل عن ضرورة تحديد الزمان والمكان اللذين تصبح فيهما ومعهما هذه المقولة صحيحة ، يعطى الحركة الصهيونية موافقة ساذجة على صحة منطلقاتها الغيبية ، والتاريخية ، والعنصرية ، مثلما يؤكد عن غير وعى حقها المكذوب ليس فقط فى أرض فلسطين ، ولكن فى دولة إسرائيل الكبرى التى تمتد فيما بين النيل والفرات .

وفى تبنى هذه النظرة إقرار صريح بكون يهود العالم المعاصر مجموعة موحدة أنثروبولوجيا (سلاليا وعرقيا) ، انحدرت فى نقاء مستمر ودون اختلاط من أصلاب يهود العالم القديم الذين كانوا يقيمون فى منطقتنا العربية ، بما يعنى دعم الأكذوبة التوراتية الكبرى التى تمثل العمود الفقرى للمشروع الصهيونى .

وإدراك هذه الإشكالية يكشف لنا كيف تتطابق أوهام العوام ، والنوايا الحسنة لبعض المفكرين والقادة ، وتشدقات الفقهاء أحياناً ، مع مغالطات الأعداء اليهود الصهاينة ، والتى تمثلت فى أغلب النصوص التى أوردت من قبل فى موضع سابق من هذه الدراسة .

ومحور آخر أساسى يتحرك عليه فريق عربى آخر (مسلم عادة) شديد العداوة لليهودية . وهذا الفريق شديد التعصب ، يكره اليهود

قدامى ومحدثين . وهو أكثر تشدداً وأكثر عدوانية من الفريق الأول الذى يأخذ بالكذوبة القرابة العرقية بين اليهود وبين العرب ، ويوشك أن يكون مناقضاً لهذا الفريق الأول فى الظاهر ، ولكنه فى الحقيقة يظاهر الفريق الأول ويظاهر الحركة الصهيونية (عن غير وعى) .

ويستقى هذا الفريق تصوره لليهود وللإهودية من التوصيف القرآنى ليهود التوراة من بنى إسرائيل الذين عاصروا الأنبياء القدامى بصفة عامة ، وموسى عليه السلام بصفة خاصة . ثم إنه يواصل استكمال الصورة القبيحة لهم مستقراً السيرة النبوية وما ورد فيها عن يهود يثرب ويهود خيبر (وغيرهم) وعن عدائهم القبيح لمحمد عليه الصلاة والسلام وللدعوة الإسلامية التى جاء بها نبياً ورسولاً وقائداً . ويسحب هذا الفريق خبراته النقلية تلك ، ويبتزها من الزمان والمكان ، ويغفل عن العناصر الموضوعية فى الصراع الدائر ، ويتحدث عن مؤامرة يهودية تستهدف الإسلام هى استمرار لمؤامرات بنى النضير ، وبنى قريظة ، وبنى قينقاع ، وغيرهم من يهود الجزيرة العربية فى وقت البعثة المحمدية .

والذين ينحون هذا المنحى لا ينتسبون فقط إلى الشرائع المحافظة فى الفكر الإسلامى ، والتى تقدم أكثرية الأدبيات الدينية فى هذا الخصوص سواء فى الكتب أو على صفحات أغلب المجلات الدينية المعروفة ، ولكنهم قد ينتسبون إلى الشريحة التى قد ترى نفسها ، أو يراها الآخرون ، أكثر استنارة ، وأسبق تقدمية . ذلك لأن الإنسان لا يعدم وجود البعض من المنتسبين إلى هذا الفريق ، والذين يرون عدم جواز التعامل مع اليهود الصهاينة المغتصبين للأرض العربية ، فى فلسطين وفيما حولها ، باعتبارهم « بنى إسرائيل » الذين وصفهم القرآن بأنهم يقتلون النبيين ، وينقضون العهد ، ويكتمون ما أنزل الله ، ويشترون بآيات الله ثناً قليلاً .. الخ^(١) . أى أن مطابقة تامة تقوم فى فكر هؤلاء بين إسرائيل التوراة وبين إسرائيل المشروع الصهيونى - الإستعماري

الذى تم إنجازه ويجرى استكمالها فى القرن العشرين ١ . وهو الامر الذى يعنى أنه فى العقل الباطن لهؤلاء جميعاً تظل الصلة الحضارية والبيولوجية قائمة بين يهود موسى ، ويهود العصر المحمدى ، ويهود عصر النكبة فى فلسطين المحتلة ، مما يفتح الباب أمام تطابق آخر بين أوهام العوام ، وتخططات المتعالمين ، ومغالطات الصهيونية المعاصرة .

أما المحور الثالث الأساسى فعليه يتحرك (بل يتخبط) عرب مسلمون كثيرون مغبون ، مثلما تتحرك عليه الصهيونية المعاصرة ، ولكن بوعى يقظ . وهنا يجرى خلط رهيب بين اليهودية كدين وبين الصهيونية كحركة سياسية . فالحركة الصهيونية تستغل الدوافع الدينية التى يمكن أن تكون متعصبة بطبيعتها ، وتعتمد إلى تغييب الفروق الجوهرية بين الأمرين على أمل أن تستوعب القوة اليهودية فى العالم كله فى إطار الحركة الصهيونية . أى أن علاقة الحركة الصهيونية بالدين اليهودى هى علاقة نفعية (براجماتية) فى جوهرها . وهى أى الحركة الصهيونية ، حين تعلن أن إسرائيل أرض يهود العالم جميعهم ، وحين تبحث عن تبرير توراثى لوجودها ، إنما تستغل العاطفة (إن لم تكن الغريزة) الدينية لدى الكثيرين للمشاركة فى المشروع الصهيونى ، والإسهام المتحمس فيه . كما أنها توظف أحد عناصر التوحيد التى ثبتت فعاليتها على امتداد تواريخ الأمم ، وتجارب الاجتماع الإنسانى ، وخبرات العمران البشرى ، ألا وهو الدين . وهى إذ تحاول جمع أشتات متباينة من الناس (عرقياً ، وحضارياً ، وثقافياً ، ولغوياً) إنما توظف عنصر التأليف الوحيد المتاح أمامها وهو الاتحاد فى الإنتساب التاريخى إلى الديانة اليهودية .

والحركة الصهيونية إذ تتخذ من الفرضيات التوراتية الدينية نواة أولى للتجميع ، إلا أنها تراكم عليها طبقات متتابعة صلبة وسميكة من الإنجاز العلمانى المادى الذى يترتب على ممارسات دنيوية قحة منبثة الصلة بالدين فى أغلب الأحيان . فالدين فى إسرائيل أداة تأليف اجتماعى

ولكنه ليس منهاج حكم . والذين يحكمون على يهودية دولة إسرائيل بالتزام بعض قياداتها (وكثيرين من مواطنيها) استخدام غطاء الرأس اليهودى فى المناسبات العامة لا يختلفون كثيراً عن الذين يرون إسلام بعض المسلمين فى معايشة المسابح ، أو فى رسم بصمة الصلاة (الزبيبة) على الجبهة مراعاة بكثرة السجود فى الصلاة . والذين يرون فى اتخاذ الإسرائيليين المعاصرين من السبت يوم قعود أسبوعى ، أو فى امتناع بعضهم عن العمل فيه ، دليلاً على التوجه الدينى لدولة إسرائيل إنما يخلطون بين تحول الموروث الدينى إلى عادة اجتماعية وبين اتخاذ الدين نظام حياة وشرعية حكم .

وعندما نتجاهل نحن العرب ، أو البعض منا ، كل هذه الفروق أو بعضها ، ثم نندفع إلى مناطق غير متبصرة مع اليهودية، التى اختلط علينا أمرها فحسبناها والصهيونية سواء ، فإننا نعطى الحركة الصهيونية السياسية المعاصرة (رغم تمحكها فى الدين) فرصة أفضل لتحقيق الحشد العنصرى الدينى الذى ترجوه وتهدف إلى تحقيقه ، كما أننا نفتتح أمامها الأبواب عن سعة للزعم أننا نواجه علمانياتها بتعصبنا الإسلامى .

ولعله قد يكون مفيداً أن يستقر فى أفهامنا أن « كل الصهيونيين يهود وليس كل اليهود صهيونيين » ، وأن الحركة الصهيونية لا تعادينا لكوننا مسلمين ابتداء ولكنها تستهدف إزالتنا من الوجود لكوننا السكان وأصحاب الحق (مسلمين كنا أو مسيحيين) فى المنطقة التى ترمى إلى تفريغها بشرياً لتنفيذ مشروع دولتها إسرائيل . وتثيسته ، وأن عداونا الشديد لسكان دولة إسرائيل لا ينشأ لمجرد كونهم يهوداً ولكن لكونهم فى الأساس اعتدوا علينا وبادؤونا بالعدوان وظلمونا حقوقنا وأخرجونا من ديارنا ، وأن مثل هذا العدا الشديد كنا ولا بد حامله لغيرهم لو أن هذا الغير مارس ضدنا الذى مارسه الإسرائيليون ، وأياً كانت ديانته أو معتقداته أو توجهاته . هذا مع التأكيد أننا إذ نرى فى توظيف الحركة الصهيونية للدين اليهودى أداة للإضرار بنا أو وسيلة لقتل

الكيان الصهيوني في إسرائيل (أو خارجها) ، فإنه يكون من أحق حقوقنا ، بل ومن أوجب واجباتنا ، أن نجعل من كل ساحات توظيف الدين اليهودي هذه ميادين قتال ، ومسارح صراع ، ومنصات عداوة ، بشرط ألا يغيب عن وعينا أبداً أننا نخوض حرباً شرسة ضد الاستخدام السياسى السيئ والمتبدل للدين اليهودي وليس ضد الديانة اليهودية ذاتها .

ثالثاً : موضع القدس عند النظر دينياً للصراع

في القدس يبلغ التجسيد الدينى للصراع أشده . يرجع ذلك أساساً إلى القداسات المادية والمعنوية الكائنة في المدينة أو المرتبطة بها ، والتي تخص الديانات السماوية الثلاث .

فبالنسبة لليهود هناك هيكل سليمان المفقود ، وحائط المبكى (محل البراق) الذى تنازعه اليهود والمسلمون في عام ١٩٣٠ وأقرت لجنة دولية حينئذ بملكية المسلمين له وبحق اليهود في التعبد عنده^(٩) . وهناك أيضاً أورشليم العاصمة القديمة للدولة اليهودية التى قامت في التاريخ القديم الذى يزعم المعاصرون من الصهاينة انتسابهم إليها .

وفي القدس أيضاً وعظ المسيح ، وحوكم ، وجرت محاولة صلبة ، وسار في طريق الآلام بها صاعداً إلى الجلجثة . وفيها من أعظم القداسات الدينية المسيحية كنيسة القيامة .

وحول المسجد الأقصى في القدس تتحلق مشاعر المسلمين . فهنا مسرى الرسول محمد بن عبد الله عليه الصلاة والسلام . وهنا مسجد من ثلاثة تشد إليها الرحال . وهنا أيضاً القبلة الأولى للمسلمين .

لكل ديانة قداساتها في هذه المدينة إذن . فلو حصرنا الصراع في إطار دينى بحث فلمن يثبت الحق ١٢ .

وكيف نوفق بين أمنيات حاكم عربى مسلم يود أن يستعيد العرب
القدس ليصلى فى مسجدھا الأقصى ، وبين المطامع الصهيونية التى يعبر
عنها دافيد بن جورىون رئيس وزراء إسرائيل الأول وأبرز وجوه حرسھا
القديم إذ يقول :

« لا معنى لفلسطين بدون القدس . ولا معنى للقدس بدون
الهيكـل » ١٩ .

وكيف يمكن أن تقوم مصالحة (حقيقية ١) بين مطالبة الرئيس
المصرى الراحل السادات بالقدس العربية (وربما المدوّلة) أمام
الكنيسة الإسرائيلية فى ٢٠ / ١١ / ١٩٧٧ ، وبين إصرار بيجين على
أن تظل المدينة المقدسة يهودية موحدة كما جاء فى خطابه التعقيـبى على
مطالبة السادات السابق الإشارة إليها ، خاصة وأن المدينة تضم هيكـل
سليمان فى جانبها الشرقى (المسمى الآن خطأ بالعربى ، حيث المدينة
كلها عربية فى الأساس) ١٩ . هذا مع التذكير هنا أن البرلمان الإسرائيلى
« الكنيسة » قد صادق فى ٣٠ يوليو ١٩٨٠ م ، أى بعد حوالى
العامين ونصف العام من مناظرة السادات / بيجين ، على قرار للحكومة
الإسرائيلية ، التى كان يرأسها مناحم بيجين ، باعتبار القدس العاصمة
الأبدية الموحدة لدولة إسرائيل .

ثم كيف نحول دون أن تكون الصلاة فى المسجد الأقصى^(*) ، وقد
تمناها مواطنون وقادة عرب كثيرون ، وسيلة لخداع الجماهير ، أو أن
تكون تلبية داعى السلام الوهمى درباً ملتوياً أو ممهداً لتضييع الحقوق ١٩
فى وضوح شديد ، نثبت هنا ، أنه لو اقتصر الأمر على القداسات
الدينية ، والبقايا التاريخية ، والدعاوى الديماجوجية ، لتساوت فى نظر
الكثيرين ، إن لم يكن فى نظر الجميع من خارج وطننا العربى ، حقوق

* أى أن شعب بيجين لم تكن قد تمت عودته إلى كل أرضه المزعومة بعد وحتى تأيخه ٢٠ / ١١ /
١٩٧٧ م .

العرب (مسلمين ومسيحيين) مع حقوق الصهاينة (اليهود) في المدينة المقدسة .

غير أن إدراك الحقائق الموضوعية للصراع العربى - الإسرائيلى ، واكتشاف الإطار الكلى الإسلامى الصحيح الذى تجب إدارته من خلاله ، ووضع القدس المدينة في الموضع الصواب من هذا الصراع الشامل ، كلها عوامل تجعل حق العرب (أياً كانت ديانتهم) لا لبس فيه ولا جدال ، كما تجعل وقوف الآخرين معهم قائماً على أسس موضوعية مقبولة لدى هؤلاء الآخرين ، وليس على أسس وجدانية يستحيل أن تكون مبررة لديهم ، رغم أهميتها المطلقة لدينا نحن .

فالقدس ليست هى المأساة ، ولكنها جزء منها . وأرضنا كلها مقدسة وليست القدس فقط . وتلك حقيقة حضارية ومادية ودينية فى آن واحد .

رابعاً : تعريف بعناصر المأساة وأبعاد الصراع وأدواته

ليس القصد هنا تقديم تغطية تفصيلية لأبعاد الصراع الدائر بين قطب الدفاع عن الحق (الجانب العربى) وبين قطب الاعتداء عليه (الصهيونيون ومن يؤازرونهم) ، ولا للأدوات التى يجب أو يمكن استخدامها عند إدارة هذا الصراع ، ولا للنتائج التى ترتبت على ممارسته فى الماضى ، أو التى يمكن أن تترتب على استمراره مستقبلاً . فالنجال لا يتسع لكل هذا . كما أن مستهدفات الدراسة قد لا يخدمها مثل هذا التفصيل .

غير أن تذكراً وتأكيداً للأساسيات التى تحكم حركة الصراع ، والتى أتصورها حية وحاضرة فى أذهان الكثرة الكاثرة منا ، تصبح واجبة ، باعتبارها معبراً لمحاولتنا تلك التى تستهدف ترشيده منظورنا

الدينى للصراع العربى - الإسرائيلى .

وعناصر النكبة القومية هى : أرض مسلوقة مغتصبة (قبل ١٩٦٧ وبعدها) ، وشعب مشرد تم إخراجہ بالعنف من دياره ، أو تم قهره حين أبقي على البعض منه داخل تلك الديار ، ثم حقوق مادية وأدبية عديدة مهذرة .

والقوى التى تصادمنا وتحول دون استرداد حقوقنا ليست هى الصهيونية العالمية فقط ، ولكن الإستعمار والامبريالية وقوى التخلف والرجعية العالمية بصفة عامة .

والكيان الإسرائيلى قد استُتبت فى المنطقة (بفعل استعمارى) ، وثما فى مرحلة ضعف وتخلف حضارى سيطر على العالم العربى (بدعم امبريالى) . وكان العالم أجمعه على وجه التقريب مستقطباً لصالح الحركة الصهيونية .

كل هذا يعنى أن الجبهة التى يجب أن نناضل عليها أطول من حدودنا الجغرافية مع إسرائيل ، كما أنها أكثر اتساعاً من الرقعة التى تحتلها إسرائيل الدولة الآن ، أو تطمع فى احتلالها مستقبلاً ، حتى تستكمل استقلالها المزعوم الذى أعلن عنه ييجين بتاريخ ٢٠ / ١١ / ١٩٧٧ أمام الكنيست الإسرائيلى وقتئذ برئاسة الراحل السادات ، وأمام العالم أجمع . وهذه الجبهة تمتد فى الزمان أيضاً إلى آماذ طويلة لم تأت بعد .

ويصبح التحدى الذى يواجهنا كما أحسن البعض تشخيصه تحدياً حضارياً^(١٠) . ويصبح أمن إسرائيل فى أعماقه الحقيقية البعيدة أمناً حضارياً وليس أمن حدود ، وهو ما يعنى تخلف المجتمع العربى فى مقابل تقدم المجتمع الإسرائيلى^(١١) .

وهذا الصراع الحضارى الذى فرض علينا أن نخوضه ليس معركة عسكرية فقط ، وليس معركة سياسية ، ولكن يضاف إلى كل ذلك متطلبات وضرورات وأدوات قتال اقتصادية ، واجتماعية ، وثقافية ،

ودينية .

وقد تكتسب القدس أهمية خاصة ، ثقافية ودينية ، على خريطة ذلك الصراع الحضارى الرهيب الذى نخوضه . ولكن تبقى القدس قبل كل هذا وبعده ، أرضاً ضاعت ، وشعباً طرد أو سيطرد ، وحقوقاً مادية ومعنوية قد انتهكت . وهذه هى الحقائق الصماء التى تربط بين القدس المدينة وبين فلسطين الوطن ، والتى يجب التعامل معها ، والتى يجب توظيف جميع الدوافع السياسية والاقتصادية والثقافية والروحية لخدمتها .

خامساً : إعادة بناء التصور الإسلامى للصراع

حتى يتحدد دور أكثر موضوعية ، وأشد فاعلية ، للمفهوم الدينى (الإسلامى على وجه التحديد) للصراع الدائر بيننا وبين العدو الإسرائيلى ، وحتى لا تختلط الأوراق لمصلحة العدو ، فإن الأساسيات التالية لابد وأن تتأكد ، كما لابد وأن يقبل بها الجميع .

إن العلم ، والعلم فقط ، هو المهيأ لحسم ادعاءات العدو ونخرافاته . فعلماء التاريخ ، وعلماء الحضارات ، وعلماء السلالات والأجناس ، هم أصحاب الكلمة الأولى (والأخيرة أيضا) فى شأن توهمات الانتباء البيولوجى ، وادعاءات الانتساب الحضارى ، التى يزعمها العدو . وما تنتهى إليه هذه العلوم هو الجواب الحاسم . أما الاحتكام إلى النصوص القديمة فليس بذى جدوى ، لأنها تتضارب عادة ، كما أنه فى الإمكان فهمها على وجوه عدة متناقضة ، إن لم تكن متعادية .

والاحتكام إلى روح العلم ، والخضوع لمقتضياته ، إنما يعبر فى جانب منه عن إدراكنا العملى للدلالات الحقيقية لكون الصراع بيننا وبين العدو الصهيونى صراعاً حضارياً شاملاً ، مثلما سبق أن أوضحنا فى موضع متقدم من هذه الدراسة .

إن الكتب المقدسة ، بفرض أن التاريخ من أجل التاريخ كان هدفها ،

لم تكن تعرض إلا لتاريخ كان قائماً . أما عن استمرار هذا التاريخ (بجوانبه الحضارية والبشرية والجغرافية) أو انقطاعه ، فهنا تعفى هذه الكتب من المسؤولية ويتحملها الإنسان العالم الباحث المدقق المتخصص . إن آية سورة المائدة التي سبق إيرادها في هذه الدراسة^(*) (على سبيل المثال) تعبر عن حقيقة وقعت في أيام موسى عليه السلام ، ولكنها لا ترتب حقوقاً أبدية أو مستقبلية لقوم موسى هؤلاء ، وذلك مع افتراضنا (من باب الجدل) أن يهود أوروبا الاشكنازيين ومنهم المدعى بالكذب ييجين وكل قيادات إسرائيل جاءوا من أصلاب هؤلاء القوم الذين خرجوا مع موسى عليه السلام من مصر لتنتهي رحلة الخروج بهم إلى الإقامة في فلسطين ! . ومن هنا يسقط بحق الإرهابي مناحم بيجين رئيس وزراء إسرائيل آنذاك في استخدام مثل هذه الآية لتعزيد المطامع الصهيونية في الأراضي العربية مثلما فعل قبيل الزيارة النكبة لرئيس جمهورية مصر العربية الراحل للقدس في نوفمبر ١٩٧٧ م ، كما يصبح فزعنا من استخدامه مثل هذه الآية (وقد حدث أن فزعنا فعلاً) هو الآخر لا مبرر له .

إن حقائق التجربة الإنسانية الطويلة تثبت أن التغييرات التاريخية ، والصراعات الحضارية ، تجري في الواقع ، وهي محكومة بالمعطيات الموضوعية والحياتية ، وليست محكومة بالمعطيات أو الموضوعات التراثية .

إن من التزيد في القول (وقد يكون من الخطأ) الزعم بوجود رؤية إسلامية بعينها للمشكلة الفلسطينية ، أو لمشكلة القدس ، أو لمشكلات الأراضي المحتلة ، أو للصراع العربي - الإسرائيلي بصفة عامة . ولكن الصواب أن نقول إنَّ للإسلام رؤيته الكلية لمسائل الجهاد ، والحرب ، ورد العدوان ، والحفاظة على الحق والدفاع عنه . وفي إطار هذه الرؤية الكلية يتحدد مسلكنا ، وتبلور مناهجنا لمواجهة

* أنظر الآية ، والهامش المتعلق بها ، في رقم (١) من هذه الدراسة .

التحدى الصهيوني - الامبريالي - الرجعي الذي يواجهنا .

والعصر الديني في هذا الصراع المرير يجب ألا يتشوه ، أو أن يمسح ، فيصير استنفاراً لعداوات تاريخية ضد جنس بعينه ﴿ إنا خلقناكم من ذكر وأنثى ﴾ ، ولا ضد دين بذاته . ذلك لأن مجرد المخالفة في الدين ليست سبباً للعداء في الإسلام . فكما يشرح الإمام العظيم المجتهد الشيخ محمود شلتوت^(١) فإن « الإسلام لا يجعل مجرد المخالفة في الدين سبباً يحمل على التقاطع بالتفريق وسلب الحريات والإخراج من الديار ، وإنما يجعل العداء الذي يدفع المخالفين إلى الإيذاء والفتنة سبباً مانعاً من موالاتهم والامتزاج بهم ، والاعتماد عليهم . وقد قرر ذلك في آيتين واضحتين : ﴿ لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين . إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ، ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون ﴾ (الممتحنة ٨ ، ٩) .

أما الاستخدام الرشيد للعناصر الدينية الروحية في هذا الصراع الحياتي الدنيوي العاق فإنه يتمثل في الإصرار الدؤوب على فضح تزيف المزيفين ، والعمل على حشد المؤمنين جميعاً وراء التوجيه الإسلامي الكلي لاستخلاص الحق ورد العدوان .

ولو حاولنا إعادة بناء التصور الديني لهذا الصراع العربي - الصهيوني ، بشرط أن يقوم متماسكاً ومتناسقاً مع الكليات الإسلامية ، وبشرط أن نحول بين العدو الصهيوني وبين الانتفاع من أطروحائنا (البترة المتناقضة) الطيبة النوايا ، لدعم أطروحاته (المدقة الصياغة) الخبيثة النوايا العدوانية الأفعال ، فإن العناصر الجوهرية التالية يجب أن تعتمد ، وأن تؤخذ في الاعتبار ، كما يجب أن توظف كأركان أساسية يقوم عليها البناء الجديد المستهدف .

١ - في القرآن الكريم وفرة ملحوظة في الآيات والمقاطع القرآنية التي تركز على ذكر « بنى إسرائيل » ، واليهود بصفة عامة ، ورواية أخبارهم ، وتوصيف سلوكياتهم ، وتقويم ممارساتهم ، والإدانة لهم ، والتنبيه إلى مساوئهم ، ولفت النظر إلى الحكم والدروس التي يجب على المسلمين والمؤمنين استخلاصها إذ تتلى عليهم أمثال هاتيك الآيات والمقاطع القرآنية .

ويهود عصر المبعث المحمدي في المدينة وما حولها كان لهم هم الآخرون نصيب وافر من الاهتمام القرآني . وكان أغلب هذا الاهتمام سلبياً في محتواه ، إدانياً في توجيهاته ، شديداً في أحكامه عليهم ، عنيفاً معهم ، ناقماً عليهم ، غاضباً منهم ، مشبعاً بالتحقير لأفعالهم ، منذراً إياهم دوماً بالويل والثبور وسوء المآل .

وتركيز القرآن الكريم على « بنى إسرائيل » دون سواهم من الأمم الخالية ، قد يكون مرده أن القرآن لم يكن يهتم بغير أخبار تلك الأمم القديمة التي أرسل الله إليها الأنبياء والرسل ، والتي تتوفر في توارخها وفي أعمال أهلها مواطن الاعتبار والعظة . وبقدر كثرة الأنبياء الذين ظهوروا في « بنى إسرائيل » ، وبقدر شذوذ استجاباتهم لهؤلاء الأنبياء بما يوفر من الدروس والعبر الكثير ، فقد كان نصيبهم من اهتمام الخطاب القرآني كبيراً للغاية .

أما يهود الجزيرة العربية (وفي المدينة بصفة أساسية) فقد كان كيدهم للنبي ، وغدرهم بالمسلمين ، ومحاربتهم للإسلام ، كلها أمور ترشحهم لاهتمام النص القرآني بهم ، مثلما تفتح الباب أيضاً للمزيد من الإحالة إلى فعاليات اليهود السابقين من بنى إسرائيل .

غير أن الذي يجدر إثباته ، ولفت النظر إليه ، والتأكيد عليه ، أنه رغم حمل القرآن بشدة على « بنى إسرائيل » وعلى يهود المدينة ، ورغم أن الرسول ﷺ أغلظ على المجموعات منهم المناوئة له وللمسلمين

(سياسياً ثم عقيدياً) ، إلا أن الرؤية الإسلامية لعموم اليهود كأصحاب ديانة ظلت تعتبرهم من أهل الكتاب ، وحفظت لهم كل الحقوق المدنية والاعتقادية المترتبة على صفتهم تلك ، مثلما فرضت على المسلمين ضرورة التزام المودة حين التعامل معهم ، ما لم يصدر عنهم (أى عن أهل الكتاب من اليهود) ما يفيد صراحة أنهم قد طرحوا عن أنفسهم التزام المودة تجاه المسلمين .

والنتيجة المنطقية التي يمكن الانتهاء إليها هنا أنه من التجاوز لروح الإسلام ومقتضياته أن يتوهم البعض منا ، أو يحاول أن يوهمنا ، أن الإسلام إنما هو في حالة حرب مقدسة أبدية مع الديانة اليهودية .

٢ - في القرآن الكريم تقوم تفرقة واضحة بين اليهود الذين عاشوا في الجزيرة العربية ، وتعامل المسلمون معهم في فترة البعثة المحمدية وبين « بنى إسرائيل » . فالخطاب القرآني إذا تعلق بمعاملة مباشرة أو محاجة عرضت بين يهود المدينة وما حولها وبين الرسول محمد ﷺ وأتباعه استخدم صفة « اليهود » ، على اعتبار أن الديانة كانت قاعدة التصنيف للتجمعات السكانية المختلفة في مجتمع المدينة وقتئذ . وقد اطردها الاستخدام في المواضع الثمانية التي ورد فيها لفظ « اليهود » في القرآن . أما مصطلح « بنو إسرائيل » الذي ورد في القرآن إحدى وأربعين مرة فقد جاء مخصصاً للحديث عن يهود عصر موسى وعن يهود عصر عيسى وعن القوم في عصور أنبياء « بنى إسرائيل » الأسبق . ولم يستخدم هذا اللفظ تخصيصاً لليهود عصر المبعث إلا في موضعين من هذه المواضع الإحدى والأربعين .

﴿ سل بنى إسرائيل كم آتيناهم من آية بينة .. ﴾ (البقرة -

٢١١) .

﴿ إن هذا القرآن يقص على بنى إسرائيل أكثر الذي هم فيه

يختلفون ﴾ (النمل - ٧٦) .

وواضح أن في هذين الموضعين إحالة إلى موروثات قديمة يمكن أن يتناقلها اليهود ، أياً كانت أصولهم العرقية ، عن بنى إسرائيل ، أى يهود عصر موسى ، مما يفتح الباب لامكانية توجيه الخطاب للعام (اليهود) بصفة الخاص (بنى إسرائيل) الذى هو مسئول مسئولية مباشرة عن هذه الموروثات .

ومن هنا فإن تفرقة صريحة بين « يهود موسى والتوراة » وبين يهود « الاغتصاب » فى أيامنا هذه تصبح أوجب ، عقلاً وشرعاً . كما أن الانقطاع العرقى ، رغم بقاء بعض أشكال التواصل التراثى ، بين يهود عصر البعثة المحمدية وبين يهود اليوم ، يصبح هو الآخر بالتالى ممكناً ، عقلاً وشرعاً أيضاً .

٣ - الهجرة بالنفس والمال إلى مجاهدة العدو الغاصب ، ونصرة المظلوم المضيع ، واجبة ومشروعة . والرسول الكريم صلوات الله وسلامه عليه يقرر أن : « رهبانية أمتى الجهاد » . بل إن الإسلام ليربط بين الإيمان وبين المجاهدة ربطاً يكاد يكون مطرداً تحكيمياً ، وكأئما الجهاد بكل ما يكتنفه ويواكبه من صعوبات ومشاق وتضحيات هو المحك الحقيقى الوحيد لصدق الإيمان وصحته .

﴿ إن الدين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم فى سبيل الله والذين آووا ونصروا أولئك بعضهم أولياء بعض ﴾ (الأنفال - ٧٢) .

﴿ الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا فى سبيل الله بأموالهم وأنفسهم أعظم درجة عند الله ﴾ (التوبة - ٢٠) .

﴿ إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم فى سبيل الله أولئك هم الصادقون ﴾ (الحجرات - ١٥) .

ويضيق المجال عن حشد كافة الآيات والمواضع القرآنية التى تعلو من

شأن الجهاد وتؤكد مشروعيته ، وتحث عليه ، وتقرنه بالإيمان . ولكن أفضل ما نختم به حديثنا في هذا الشأن أن نذكر أن الحق جعل التقوى منطلق الجهاد ، كما جعل من الجهاد الوسيلة إليه ، ونعم المنطلق ونعم الوسيلة ونعم الهدف ، حيث يقول جل وعلا :

﴿ يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا إليه الوسيلة وجاهدوا في سبيله لعلكم تفلحون ﴾ (المائدة - ٣٥) .

٤ - الشهادة في الإسلام تكون أيضاً في سبيل الأرض والعرض والمال .

﴿ ومن قتل دون ماله فهو شهيد ، ومن قتل دون عرضه فهو شهيد ، ومن قتل دون أرضه فهو شهيد ﴾ (حديث شريف) .

وليس بخاف على أحد في العالم كله ، رغم المكابرة ، وليس في العالمين الإسلامي والعربي فقط ، أن منفذى المشروع الصهيوني قد سلبوا المال ، وسرقوا الأرض ، وانتهكوا العرض ، وهو ما يوجب على المسلم الحق لا أن يطلب الشهادة مرة ، بل وأن يدعوا الله أن يمكنه من الاستشهاد ثلاثاً .

٥ - المسلم مأمور بمحاربة من عاداه في دينه ، أو أخرجه من وطنه ، أو ظاهر عدوه عليه ، كما أنه مأمور أيضاً بعدم موالاته هذه الأصناف جميعاً .

﴿ إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ، ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون ﴾ (المتحنة - ٩) .

أى أن الحركة الصهيونية عدو ، وإسرائيل الدولة عدو ، والإستعمار الذى يظاهرها عدو ، وأمريكا التى تواليها وتدعمها وتحرضها على العدوان علينا عدو . وقاتل كل هؤلاء وعدم موالاته أى منهم واجب دينى . ومن قال بغير هذا ، أو عمل على غير مقتضاه ،

فقد قال بغير الذى يقول به الإسلام .

والقتال واجب على المسلم وحق له إن وقع ظلم عليه . وهو إن سكت على هذا الظلم ولم يدفعه ، مع مراعاة أن تؤخذ كل حالة بملابساتها ، فإنه متهاون فى تنفيذ أوامر الحق الذى يقول :

﴿ أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير ﴾
(الحج - ٣٩) .

* بل إن الإسلام لا يرضى للمسلم الحق (المؤمن) أن يسكت على البغى ، ولا أن يقف منه موقفاً سلبياً ، حتى ولو جاء من أخوة له فى الدين . والإيجابية من مظاهرها محاولات الإصلاح بالتى هى أحسن (أنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً) ، فإن لم يكن من السيف بد لوقف البغى فللضرورة أحكامها .

* ﴿ وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما ، فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تنفىء إلى أمر الله ، فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين ﴾ .
(الحجرات - ٩) .

والبغى هو المقابل السلبى للعدل . والعدل إقامة لحكم الله فى الأرض . وحكم الله (عظم علمه ووسع كل شىء) ليس نشرافاً فقط لدعوة عقيدية بعينها ، وليس إكراها للناس أن يكونوا مؤمنين ، ولكنه فى واسع المعنى ، ومرن الفهم ، إحقاق لحقوق الإنسان الأساسية المكفولة طبقاً لنهج الدين ووفقاً لشرع الله الحكيم العادل .

ومبادأة المسلمين بالعداوة ، والتحرش بهم للقتال ، يستوجبان منهم أن يقوموا إلى الجهاد ، وأن ينفروا خفافاً وثقالاً ، وأن يشروا بالحياة الدنيا الآخرة ، وأن يقابلوا فعل العدو الغاشم بمثله ، بل وبما هو أنكى منه .

* ﴿ وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَقَاتِلُونَكُمْ ، وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ﴾ (البقرة - ١٩٠) .

وفي إطار النموذج العربى - الصهيونى للصراع ، فإن كافة الأسباب الموجبة للقتال ضد الصهيونية وضد الذين يوالونها (الإستعمار والامبريالية وما وراء ذلك) كلها موجودة ومجتمعة . فالإخراج من الديار حقيقة ، والمظاهرة للعدو دأبة ونشطة ، والقتال الباغى من جانب إسرائيل (العدو المباشر) بمثابة القوات اليومى لاختواننا فى لبنان ، وفى معسكرات اللاجئين ، وفى الأرض المحتلة ، وعلى كافة خطوط المواجهة (رغم الصمت الكاذب للمدافع فى بعض الأحيان) . ومن هنا فإن الصبر والمصابرة والمراقبة فى مواجهة هذا العدو الباغى الغاشم تصبح واجباً دينياً .

٦ - والجنوح إلى السلم ، فى المفهوم الإسلامى الصحيح ، ليس عملاً ساذجاً أو يوتوبيا سياسية ، أو مغامرة تليفزيونية . ولكنه اختيار القادرين القائم على العدل . فبعد حشد المستطاع من القوة لارهاب عدو الله ومن وراءه :

* ﴿ وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ .. ﴾ (الأنفال - ٦٠) .

وبعد هذا الإعداد القوى ترد إمكانية السلام :

* ﴿ وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴾ . (الأنفال - ٦١) .

أما تعجل السلم أو استجداؤه ، أو البحث عنه فى غير مواضعه الصحيحة ، أى فى غير مواضع القوة والعزة والأنفة ، واستعادة الحقوق المغتصبة ، ورد الحرمات المنتهكة ، ورفع الظلم الذى وقع ، إنما هو وهن منهى عنه :

* ﴿فلا تهنوا وتدعوا إلى السلم وأنتم الأعلون والله معكم ولن يتركم﴾ - ينقصكم - أعمالكم ﴿﴾ (محمد - ٣٥) .

الخلاصة

إدراك الحقائق الموضوعية للصراع العربى - الإسرائيلى ، والتمسك بها ، والعمل من خلالها ، يضعنا على الطريق الصحيح لخوض التحدى الحضارى الذى يواجهنا ، ويجعل كفة العرب والمسلمين راجحة فيما يتعلق بحقوقهم القديمة والمعاصرة فى فلسطين وفى كافة الأراضى المحتلة ، بما فيها القدس . وحتى نحرم العدو من الميزات التى تتحقق له عن طريق خلط المفاهيم الدينية والتلاعب بها ، وحتى نستثمر الدوافع الدينية المستتيرة لدى مواطنينا ، فإننا يجب أن ننظر إلى الصراع العربى - الصهيونى فى إطار الرؤية الإسلامية الكلية لمسائل الجهاد ، ورد العدوان ، والمحافظة على الحقوق . كما يجب أن نترك للعلم والعلماء أمر البت فى الإدعاءات التاريخية والأنثروبولوجية والأركيولوجية التى يزعمها العدو .

مصادر ومراجع

- ١ - د . جمال حمدان ، اليهود أنثروبولوجيا ، المكتبة الثقافية ، دار الكاتب العربى ، القاهرة ، (١٩٦٧) .
- ٢ - المصدر نفسه .
- ٣ - المصدر نفسه .
- ٤ - مناحم بيجين ، خطاب فى حضور الرئيس المصرى فى القدس ، جريدة الأهرام ، القاهرة ، (٢١ / ١١ / ١٩٧٧) .
- ٥ - خيرى حماد ، التطورات الأخيرة فى قضية فلسطين ، كتب قومية ، الدار القومية ، القاهرة ، (١٩٦٤) .
- ٦ - د . إدوارد سيدهم ، مشكلة اللاجئين العرب ، كتب قومية ، الدار القومية ، القاهرة ، (١٩٦٣) .
- ٧ - د . محمود دياب ، الصهيونية العالمية والرد على الفكر الصهيونى المعاصر ، دار الشعب ، القاهرة ، (١٩٧٦) .
- ٨ - د . حسن حنفى ، هل يجوز الصلح شرعاً مع بنى إسرائيل ، اليسار الإسلامى ، كتاب غير دورى ، العدد الأول ، القاهرة ، (يناير ١٩٨١) .
- ٩ - محمد على علوبة ، فلسطين والضمير الإنسانى ، كتاب الهلال ، دار الهلال ، القاهرة ، (١٩٦٤) .
- ١٠ - أحمد بهاء الدين ، إسرائيليات ، كتاب الهلال ، دار الهلال ، القاهرة ، (١٩٦٥) .
- ١١ - د . مراد وهبة ، رؤية إسرائيلية لمستقبل المنطقة بعد حرب أكتوبر ، مركز بحوث الشرق الأوسط بجامعة عين شمس ، ندوة ، (٢٢ - ٢٣ - أكتوبر ١٩٧٧) .
- ١٢ - محمود شلتوت (الإمام الأكبر) ، من توجيهات الإسلام ، دار القلم ، القاهرة ، (١٩٦٦) .

القسم الثاني

حوار

تمهيد للحوار

كما أشرت آنفاً ، مع الجزء المعنون « المسلمون وحق الانتماء السياسي » والذي كان قد نشر في العدد الثاني عشر من مجلة « المسلم المعاصر » (شوال ١٣٩٧ هـ / أكتوبر ١٩٧٧ م) ، فإن تعقيبات وتعليقات عدة صدرت من آخرين بشأن « قضية الانتماء السياسي للمسلم » التي تمثل جوهر ذلك الجزء المذكور .

وقد كانت كتابات (المرحوم) الأستاذ الجليل الدكتور مصطفى كمال وصفي في هذا الشأن تتصف ، دون غيرها ، بالموضوعية والاتساق ، ولذلك استحققت أن أقف أمامها محاوراً ومناقشاً ، مجتهداً قدر الطاقة أن أكون على نفس القدر من الموضوعية ، وأن تكون أفكاري على نفس المستوى من الاتساق .

وفي الصفحات التالية يجد القارئ بين يديه المقالات الحوارية الأربع التي تبادلتها والأستاذ الكبير الدكتور مصطفى كمال وصفي وكيل مجلس الدولة المصري السابق ، عسى أن يكون في إعادة عرضها تبياناً للمضغمة ، وتفصيلاً للمجمل ، مما قد يكون ورد في الدراسة الأصلية .

دار هذا الحوار على صفحات مجلة « المسلم المعاصر » ١٤ ، ١٥ ، ١٦ ، ١٧
[ابريل ٧٨ ، يوليو ٧٨ ، اكتوبر ٧٨ ، يناير ١٩٧٩] ، على التوالي ، وبترتيب
المقالات .

المسلمون وحق الانتماء السياسي

د . مصطفى كمال وصفى

كتب الأستاذ الدكتور محمد رضا محرم فى هذه المجله (عدد شوال ١٣٩٧ - اكتوبر ١٩٧٧) مقالا بالعنوان عاليه انتهى فيه الى ترجيح رأى أبداه المفكر الإسلامى الكبير الأستاذ فتحى عثمان فى بعض اعداد هذه المجله ، أجاز فيه أن يكون المسلم يساريا ، وحدد بعض ملامح المسلم اليسارى . وقد أيد الدكتور رضا هذا الرأى بحجة تاريخية هى أن المسلمين لم يكونوا فرقة سياسية واحدة ، بل فرقا متعددة ، وحجة فقهية هى أن حق الاجتهاد وحق المشاورة مكفولان للمسلم ، وأن هذا يؤدى الى الانتماء السياسى .

وهذه القضية - فيما أرى - هى قضية شديدة الأهمية والخطورة وتتطلب أشد العناية فى تناولها وفى حسمها .

الحق والحرية فى الإسلام

ومدخل هذه القضية هى تفهم معنى الحق والحرية فى الإسلام . فإن حقيقة معنى « حق الانتماء السياسى » أى حرية هذا الانتماء ، وهى حرية معروفة فى مختلف النظم الدستورية قديمها وحديثها تقوم على حق الإنسان فى الانضمام الى حزب سياسى معين .

فإذا نظرنا إلى الانتماء السياسى على أنه حق ، فإنه لم يرد فى الإسلام تعريف معين للحق . وإنما يستعمل هذا المصطلح - عادة - بمعنى الثبوت . فيقال لفلان الحق فى كذا ، أى ثبت له كذا . وأما الحق بمفهومه الحديث فيستعمل له لفظ « ملك » بكسر الميم وسكون اللام . فليس هذا اللفظ قاصرا على حق الملكية *propriété* أى استئثار الإنسان بمال معين بحيث يكون له عليه حقوق الاستعمال والاستغلال والتصرف ، بل هو يستعمل كذلك فى حق الإنسان على زوجته فيقال : يملك الاستمتاع بها ، وحقه فى رقيقه فيقال : يملك رقبته وهى اجتماعية *Fonction sociale* بمعنى أن المسلم يكون مكلفا فى الواقع بإقامة ولاية شرعية على محجور عليه هو الرقيق .

وهذا الملك - أو الحق بالمفهوم الشرعى - هو اختصاص شرعى أى ولاية تستهدف تحقيق المقاصد الشرعية ، أو بالمصطلح الحديث وظيفة المصالح الشرعية المنوطة بهذا الحق .

ولذلك فإن الحق فى الإسلام تكليف . وليس مصلحة شخصية كما هو الحال فى الفكر القانونى الحديث .

ويؤدى بنا هذا القول : إلى أن حق الانتماء السياسى هو واجب على المسلم وتكليف ملزم له ، وليس قدرة اختيارية إرادية إن شاء أتاها أو لم يأتها .

وهذه النتيجة بذاتها نصل إليها إذا نظرنا إلى الانتماء السياسى على أنه حرية .

فالحرية فى الإسلام هى قدرة الإنسان على أن يفعل الصواب ، أى ما يطابق الأحكام الإلهية .

ولم ترد لفظة الحرية بهذا المفهوم فى كتب الفقه ، بل استعملت هذه اللفظة للدلالة على حالة عدم الرق . ولكن عرض الفقه لبعض جوانب الحرية بمفهومها الحديث فى أبواب عديدة منها باب الإباحة ، وباب

الاختيار (ضد الإكراه) وباب التكليف .. ومنها يستخلص أننا - في الإسلام - لا تُعطى الحرية - بالمفهوم الحديث - إلا لمن هم أهل للتكليف إذ لا يسوغ إعطاؤها للسفهاء والبلهاء والمجانين ونحوهم . وإنهم إنما يعطون هذه الحرية لإقامة المصالح المعتبرة شرعا ، إذ لا يعقل - بطبيعة الحال - أن تعطى لأهل الفساد والإجرام يعيشون بها في الأرض ، ولذلك فالحرية في الإسلام مقيدة بأنها لمن هم أهل لها ليصلحوا بها . ومن هنا كانت حرية الانتماء السياسى - وغيرها من الحريات - تكليف وواجب لإدراك المصالح التى يعتبرها الشرع .

الإسلام ووحدة الفكر

والإسلام بطبيعته يودى إلى وحدة الفكر .
لأنه نظام عقيدى أو مذهبى يقوم على إيمان عام .
فكلما كان الإيمان صحيحاً خالياً من الانحرافات ، كلما أدى ذلك إلى تضامن الأمة وتماسكها ووحدة عقيدتها ، كما كان الأمر في عهده ﷺ .

أما إذا اختلفت الأمة في المسائل العقيدية ، فإن هذا يودى إلى تشقق القاعدة الشعبية وهى الأمة ، فتنقسم إلى فرق (جمع فرقة) كل فرقة تجتمع حول أمر خلافى من أمور العقيدة ، وربما تفاقم الخلاف فتحول إلى حرب أهلية على الوجه الذى حدث في فتنة على ومعاوية في أيام الإسلام الأولى .

ففى أيام الفتنة المذكورة هال الناس اختلاف كبار الصحابة ومحاربة المسلمين بعضهم لبعض . وبرزت إلى الأذهان مسألتان من مسائل العقيدة وهما : ما تأثير المعصية في الإيمان ، وهل يظل المسلم مسلماً إذا ارتكب الكبائر ؟ والأخرى : هل كانت هذه الفتنة أمراً مقدراً من قبل أم أنه لا قدر وأن الأمور بداء (بضم الباء) تستأنف في حينها ، وبمعنى هل الإنسان مسير أم مخير فيما يفعل ؟ .

وبسبب الاختلاف في هذه الأمور العقيدية - وغيرها - انقسم المسلمون إلى فرق . فذهبت فرقة إلى أن مرتكب الكبيرة كافر ، أى يحل دمه وماله وعرضه (بقذفه) وكان هذا هو رأى الخوارج ولذلك استباحوا دم على بن أبى طالب ومعاوية بن أبى سفيان وطلحة . وذهبت فرقة أخرى إلى أن مرتكب الكبيرة هو مؤمن عاصى ومصيره إلى الجنة . وكان هذا هو رأى السلف الصالح من الأشاعرة ومن نهجوا منهجهم . وذهبت فرقة ثالثة إلى أن مرتكب الكبيرة فى منزلة بين المنزلتين لا هو مؤمن ولا هو كافر وكان هذا هو رأى المعتزلة .

ومن ناحية أخرى فقد انقسم المسلمون تبعاً لرأيهم فى القضاء والقدر - إلى فرق عديدة منهم الجبرية أو الجهمية الذين يرون أن الإنسان مسير بصورة مطلقة ، ومنهم المعتزلة وهم الذين يرون أن الإنسان مخير وأن الأمور بداء مستأنفة فى حينها . واتخذت الفرق المختلفة أحد هذين الاتجاهين - أو غيرها - بصورة تبعية ، فكان الشيعة عموماً على رأى المعتزلة ، وكان من الخوارج من على رأيهم أو على غير رأيهم . وعلى هذا المدار تعددت الفرق الإسلامية فى الغالب ، وإن ساهمت مسائل أخرى فى تعددها كمسألة أن الإيمان هل هو بالقلب فقط أو باللسان فقط أو بالعمل فقط أو هو جامع لبعض هذه العناصر أو لها كلها ، مما أنشأ فرق الكرامية (بتشديد الراء) والمرجئة (بكسر الجيم) وغيرها .

ولما كان الخلاف المذهبى يودى بطبيعته إلى إنشاء النظم السياسية ، فقد تحولت كل فرقة من هذه الفرق إلى حزب سياسى يسعى لإقامة النظام السياسى الذى تقتضيه عقيدته ومن ثم فقد وجد حزب من الخوارج - تقسم فيما بينه إلى أحزاب كالصفورية والنجدات والإباحية وغيرهم . كما وجد حزب الشيعة تقسم إلى فرق كثيرة منها الزيدية والإمامية - بأقسامها - والجارودية وما استجد بعدها من فرق أخرى .

وعلى ذلك فإن انقسام المسلمين إلى فرق كان مرضا انتاب جسد الأمة ولم يكن ظاهرة صحية يحتاج بها . وذلك لقوله تعالى : « إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم في شيء » . ولأنه لم يكن ثمة فرق في عهده ﷺ حتى قامت الفتنة بين علي ومعاوية رضي الله عنهما . وهذه ملاحظة نقدمها للأستاذ الدكتور رضا محرم - مع أشد الاحترام - على الحجة التاريخية التي ساقها ، واستشهد فيها بما نقله عن المرحوم الأستاذ أحمد بك أمين .

فليس قيام الفرق الإسلامية - وما يتبعه من قيام الأحزاب - من خصائص الإسلام ولوازمه ، بل كان ذلك كما أوضحنا مرضا انتاب الأمة في ذلك الحين ، وعلينا أن نحرص على تجنبها إياه كلما بدت أعراضه وبوادره .

ونكمل ذلك الرد ، بما استدل به سيادته من أن الإسلام يقرر الاجتهاد والشورى ، وأن ذلك من شأنه أن يفتح أسباب الانثناء السياسي .

وفي ذلك نبين : أن الخلاف في الاجتهاد يؤدي إلى إنشاء مذاهب فقهية لا فرق دينية . فالخلاف في العقيدة يؤدي إلى إنشاء الفرق . والخلاف في الاجتهاد يؤدي إلى إنشاء المذاهب . وهذه الدرجة من الخلاف في الرأي تؤدي إلى استفحال الخلاف لدرجة إنشاء الأحزاب تبعاً لها ، لأنه ليس من الجسامة بحيث يجعل المسلم ينتمي إلى طائفة خاصة ، أو يخرج من طائفة لينتمي إلى أخرى ولذلك نجد أن فقه المذاهب المنتمية إلى الفرق المختلفة يأخذ من بعضه بعضاً في كثير من الأمور حتى عرف عن الشيعة الزيدية أنهم يذهبون مذهب أبي حنيفة في الفقه .

والاجتهاد بطبيعته يكون في الفروع والنوازل لتعرف حكم الله فيها ، وقد يقع الاختلاف فيه بسبب الاختلاف في الأخذ ببعض الأحاديث

فيحتاج البعض بالحديث ولا يحتاج البعض الآخر به لطعن بلغهم في أحد رواته مثلاً أو نحو ذلك ، أو بسبب الاختلاف في الفهم اللغوي لبعض العبارات كما في حديث العزل ، إذ فهم قول النبي ﷺ لمن أرادوا العزل : « افعلوا أو لا تفعلوا فما من نفس كتب الله لها أن تخرج إلا خرجت » أو كما قال ، ففهمه البعض على أنه إباحة وفهمه البعض الآخر على أنه نهى . أو كما في غسل الرجلين أو مسحهما في الضوء فالذين قرأوا قوله تعالى : (وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم) بكسر اللام رأوا مسح الرجلين ، والذين قرأوها بفتح اللام عطفاً على قوله تعالى : (فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق) رأوا غسل الرجلين . وليس في ذلك أو أمثاله ما يجعل الإنسان يتبرأ من أخيه ويخرجه من طائفته ويقاطعه . بخلاف ما لو اختلف معه في أمر من أمور العقيدة فإنهما ينفصلان بذلك .

وهكذا فإن اختلاف المسلمين في الاجتهاد - ونشوء المذاهب تبعاً لذلك - لا يفتح باب الانتماء السياسي ولا ينشئ الأحزاب .. وكثير من المسلمين يطبقون المذاهب المختلفة في عملهم ويأخذون من كل مذهب بما يروونه ، ومنهم من ليس على مذهب ، بينما يتعذر في المسائل العقيدية أن يجمع بين فرقتين ، لأنه يستحيل أن يؤمن وينكر فكرة معينة في وقت واحد .

ولذلك فإنني لا أوافق على قول الأستاذ الدكتور رضا أن اعتراف الإسلام بالاجتهاد يتطلب الاعتراف بحق المسلم في الانتماء السياسي .. وكذلك لا أرى رأيه في أن الاعتراف بالشورى توجد مناسبة الانتماء .. فمجال الشورى هو الأمور المباحة فقط والتي لا نص فيها . ولذلك فهو لا يوجد أي مناسبة للخلاف الجدي الذي يفترق به مسلم عن آخر .. فهي مسائل تقديرية بحته قد يكون مردها للخبرة العملية فحسب ، وذلك كنزول القائد بالجيش في موضع معين على ما حدث

في غزوة بدر فهي مسألة مباحة لا نص فيها ومرجعها إلى الملاءمة والتقدير فحسب ، ومثلها مسألة حفر الخندق في غزوة الأحزاب ، وكذل مسألة تأبير النخل فالمرجع فيها إلى الخبرة الزراعية ولذلك قال النبي ﷺ فيها : « أنتم أدرى » أو أعلم « بشئون دنياكم » وقد بين الإمام البخاري ذلك بوضوح في باب « وأمرهم شورى بينهم » (طبعة الشعب الجزء ٩) فقال « وكان الأئمة بعد النبي ﷺ يستشيرون الأمناء من أهل العلم في الأمور المباحة ليأخذوا بأسهلها فإذا وضع الكتاب أو السنة لم يتعدوه إلى غيره » وضرب مثلا من ذلك أنه لما عزم أبو بكر على قتال مانعي الزكاة عارضه عمر ، ولكن لما تبين أبو بكر أن ذلك تبديل للدين لأنه تفريق بين ما جمع رسول الله ﷺ من أمور الإيمان ، حاربهم . لأن المسألة انتقلت إلى الخلاف في العقيدة ولم تعد من المباحات التي تجوز الشورى فيها .

ولذلك فمن رأى أيضا أن اعتراف الإسلام بحق الشورى لا يعنى اعترافه بالانتماء السياسى وليس حجة فيما أراد الاستدلال به .

رد على ما نقله عن الأستاذ فتحى عثمان

وفي الواقع فإننى لم أطلع على ما كتبه الأستاذ المفكر الكبير فتحى عثمان في وقته .

ولكن الأستاذ الدكتور رضا نقل عنه أنه حدد بعض ملامح المسلم اليسارى بما يلى :

« إذ يجاهد في سبيل الله والمستضعفين ويناصر الأيدى العاملة التى يحبها الله ورسوله ، ويسعى إلى الحلول الجذرية للقضايا السياسية والاجتماعية . ويؤمن بأن الجذرية لا بد منها وأن تستوعب الأصول والأسس والجذور من واقع الكيان الروحى والمادى معا ، كما أنه يتمسك بالديمقراطية إذ هي حكم الله في المصالح والعلاقات الإنسانية حيث لا يكون النص الإلهى القاطع في وروده ودلالته الخ .. » .

والذى نلاحظه على هذه العبارة - مع أشد الاحترام - أن بعض ما ورد بها خطاب عام لكل المسلمين ولا يصح أن يميز بين مسلم وآخر فيجعل هذا يمينيا وذاك يساريا . كما أن البعض الآخر منها ورد في عبارات مرسلة مجملة ليس لها مدلول خاص وأن البعض الثالث ليس صحيحا في ذاته .

فاما الذى يعتبر خطابا عاما للمسلمين وهو أن « يجاهد في سبيل الله والمستضعفين ويناصر الأيذى العاملة » .

وأما ما ليس له مدلول خاص في نظرنا فهو أن « يسعى إلى الحلول الجذرية للقضايا السياسية والاجتماعية ، ويؤمن بأن الجذرية لابد منها وأن يستوعب الأصول والأسس والجذور من واقع الكيان الروحي والمادى معها » فإذا أخرجنا ما يجب أن يسعى إليه جميع المسلمين من أن يردوا الأمور كلها إلى الله ورسوله لوجدنا أن سائر العبارة لا مدلول لها .

وأما ما ليس صحيحا في نظرنا فهو قوله « كما أنه يتمسك بالديمقراطية » إذ عرفها بأنها حكم الله في المصالح والعلاقات الإنسانية حيث لا يكون النص الإلهى والذى نعرفه أن الديمقراطية هي حكم الشعب فهي مشتقة من لفظين هما Demos أى شعب و Cratos أى حكم . وهى تجعل الشعب مصدر السلطات وتتخذ الوسائل لمنع الحاكم من الاستبداد بالسلطة ، وذلك باقرار وسائل إقامة مجلس شعبى منتخب يعهد إليه بالسلطة التشريعية ، وإقامة الفصل بين السلطات واستقلال القضاء ، وإقرار سيادة القانون واحترام الحريات . وهذا النظام يقتضى أن الشعب مصدر السلطات وأنه يملك السلطة التشريعية ويسن من القوانين ما يشاء ، وهذا يختلف تماما عما أورده الأستاذ الكبير من أن الديمقراطية « هى حكم الله فى المصالح » . وإنما حكم الله فى المصالح هو طريق من طرق الاجتهاد الشرعى المقيد ، وهذه المصالح محددة بأنها إقامة

الضرورات والحاجيات والتحسينيات في أمور الدين والنفس والمال والنسل والعقل والمال بترتيب وضوابط معينة ، وذلك فلا علاقة بين المصالح المرسله ، والاستحسان ، والتقييح والتحسين العقليين ونحو ذلك من طرق انزال المصالح ، وبين الديمقراطية .

والواقع أن أصحاب المذاهب الديمقراطية المعاصرة أرادوا أن يتطرقوا إلى الإسلام وأن يتقربوا إليه بأن يتمحل كل فريق منهم ببعض خصائص الإسلام : فالديمقراطية الحرة أو الليبرالية (وهى التى تتخذ النظام الرأسمالى اقتصاديا) قربت نفسها إلى الإسلام بجامع اعتبار الحرية ومكانتها فى النظامين . فقالوا : نحن كإسلام لأن كلاً منا يعلن الحرية ويقوم عليها .

والديمقراطية الشعبية (التى تتخذ النظام الاشتراكى اقتصاديا) قالت نحن كإسلام فى خواصنا النظامية والتضامنية ..

وهذا كله تليس . لأن الإسلام حقيقة واحدة تجمع فى نفس الوقت بين الحرية واحترام الكيان الفردى ، وبين النظامية والتضامن الاجتماعى .

ولا يجوز للمسلم أن يفرق بين هذه الخصائص فيعلى بعضها ليقرر أنه مسلم يمينى - آخذاً باعتبارات الحرية - أو يعلى بعضها الآخر ليقرر أنه مسلم يسارى آخذاً باعتبارات النظامية والتضامن . فهذا مما ينطبق عليه قوله تعالى : « أفئؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلا خزي فى الحياة الدنيا ويوم القيامة يروذن إلى أشد العذاب » البقرة .

كل مذهب سياسى يقوم على عقيدة

وكما قال الدكتور رضا فإن فكرة اليمينى واليسارى والوسط جاءت - فى هذا العصر - من مدى الانحياز إلى الاشتراكية ، بنسب أن

النظام الاشتراكي طرأ على النظام الذي كان معروفا قبلها وهو النظام الديمقراطي الحر (الرأسمالي) فصار الآن هذا الجديد يسارياً لأنه معارض للقديم المستقر . وصار المؤيد للقديم يمينياً لتأييده للنظم والأفكار القائمة وصار المتوسط بينهما بما يديه من حلول وسيطة من أهل الوسط .

وفي الواقع كان كل من النظامين الديمقراطي الحر (الرأسمالي) والاشتراكي (اليساري) يرتكز على عقيدة خاصة به هي التي أنشأت النظامين وجعلت حلولهما مختلفة .

فالنظام الديمقراطي الحر يقوم على فلسفة فردية ، هذه الفلسفة تقتضي أن الإنسان حر حرية مطلقة وحقه في الملكية مطلق ما لم يقيد به القانون . وهذه الفلسفة تقوم على فكرة العقد الاجتماعي ومؤداها أن الإنسان كان في حالته الطبيعية الأولى state of nature حراً حرية كاملة مالكا لكل شيء فلما عنت حاجته للاجتماع عقد عقداً اجتماعياً تنازل فيه عن بعض حرياته وحقوقه للاحتفاظ بسائرها . فإذا أرادوا إضافة قيود جديدة إلى هذا العقد فإنهم يلجأون إلى مجلس شعبي منتخب لإضافة هذه التعديلات . وهذا يقتضي أن إرادة الشعب هي المسيطرة على النظام وأن الشعب مصدر السلطات ولا قيود على هذه السلطة المطلقة من أي باب .

وأما النظام الاشتراكي فيقوم على فلسفة جماعية ، وهي أن الإنسان بدين بوجوده وحقوقه للمجتمع ولم يكن في يوم من الأيام في الحالة الطبيعية التي يزعمها أصحاب المذهب السابق ، وأن الاقتصاد هو المسيطر على الإنسان لأنه بالتحليل المادي للتاريخ يتبين أنه كان ثمة صراع دائم بين الطبقات وأنه يجدر هدم النظام الحالي لأنه صنعة الرأسمالية ، وإقامة نظام جديد يقوم على إلغاء الملكية الخاصة الإنتاجية وإلغاء الأسرة ، والأديان ، وإقامة عدالة اجتماعية على أسس مادية .

أما النظام الإسلامى فيقوم على التوحيد . فعقيدة التوحيد ليست إيماناً فى القلب فقط ولا قولاً باللسان فحسب بل هى بالعمل على مقتضى هذا التوحيد بتنفيذ ما أمر الله به ومنع ما نهى الله عنه وتقتضى هذه العقيدة أن الله سبحانه وتعالى هو الذى كتب القضاء والقدر وهو يسيره حسب مشيئته .

ومن المستحيل على المسلم أن يجمع بين هذه العقائد الثلاث فى وقت واحد ، وبالتالى يستحيل أن يصير مسلماً يمينياً أو يسارياً أو وسطياً .

فإنه طبقاً للمذهب الديمقراطى الحر أو الليبرالى (الرأسمالى) - وهو اليمينى فى المصطلح الحديث - يكون الإنسان هو صانع التاريخ وإرادته الحرة هى المسيطرة عليه وله أن يفرض من النظم ويسن من الشرائع ما يشاء .

وطبقاً للمذهب الاشتراكى - وهو اليسارى فى مصطلحهم - يكون الإنسان هو صانع التاريخ والمسيطر عليه ويجب أن تسن التشريعات بحيث تمنع الاستغلال والصراع الطبقي .

وطبقاً لعقيدتنا الإسلامية يكون الله وحده لا شريك له هو صانع التاريخ والمهيمن عليه والمسيطر على حوادثه ويجب أن تقوم النظم وفقاً للأحكام الإلهية .

ومن المستحيل أن يعتقد المسلم أن الله شريكاً فى أمور الكون فإن ذلك يكون إشراكاً كما هو ظاهر .

ومن هنا كانت خطورة انسياق المسلم - بحسن نية - إلى الباس عقيدته الخاصة فى الله وحده لا شريك له ، بغيرها من العقائد التى تجعل لله شريكاً من إرادة الإنسان أو من هيمنة الاقتصاد .

ويترتب على ذلك أنه فى النظام الديمقراطى الحر يرى الناس أنه يجوز إصدار أى قانون لأى غرض ، حتى لقد صدرت - فى بعض البلاد -

قوانين بإباحة الشذوذ الجنسي وبزواج الزجل من أخته . وانه فى النظام الاشتراكى يجوز اتخاذ أى إجراء لمنع الاستغلال والصراع الطبقي مهما كان عنيفا ومهما كان فيه من معانى إهدار الحريات والحقوق وكرامة الإنسان ، وبذلك فإن المسلم « اليمىنى » لا يستنكر أى قانون صدر بإرادة المجلس الشعبى المختص والمسلم « اليسارى » لا يستنكر أى إجراء اتخذ للحماية من الاستغلال والصراع الطبقي ويغفلان تماما عن أحكام الشرع فى ذلك .

ومن المؤكد أن التطبيقات تختلف تماما من نظام لآخر تبعا للعقيدة الموحية بالنظام .

فإذا نظرنا إلى الزنا مثلا ، لوجدنا أن النظام الليبرالى الحر لا يرفضه إلا فى الحدود التى يمنعها القانون صراحة . لأنه يرى أن الإنسان حر حرية مطلقة فى كل أموره فمن حقه أن يزنى كما يشاء . ولكن إذا نص القانون صراحة - كما فى حالة الإكراه والزنا بقاصر والمتزوجة التى تزنى بغير إذن زوجها ومن تفعله علنا - فإنه فى هذه الحدود فقط تقييد حرية الإنسان فى هذا الأمر المباح فى الأصل . وأما النظام الاشتراكى فهو - فى الأصل - لا يحرم الزنا لأنه يرحب بالإنجاب لحاجة العمل والجيش ويرى أن الأسرة من عوامل الطبيعة لأنها تشجع على التراكم للتوريث وتؤدى إلى التباهى بالأصول ، وهى إذا لم تصرح بذلك فإنما هو لاحترام غرائز الناس وخوفا من نفورهم . وأما النظام الإسلامى فهو يمنع الزنا وما يؤدى إليه بالنص ، لقوله تعالى : « ولا تقربوا الزنا » والأخذ بعقيدة التوحيد تقتضى الرضوخ للنصوص كما هى . وهذا من شأنه أن يؤثر فى كثير جداً من قضايا المرأة والشباب والأمور الاجتماعية بحيث نجدها مختلفة تماما فى كل نظام من النظم تبعا للحتمية التى تتبعها .

وإذا نظرنا إلى الملكية الخاصة فإننا نجدها فى النظام الليبرالى حقا مطلقا فيما لم يقيده القانون ، وهى تعتبر هذا الحق أقدس الحقوق

وأساسها . أما النظام الاشتراكي فهو يراها العامل الأساسي للاستغلال والطبقية وهو يجربها لأنه يرى أنها حصيلة تراكم فائض قيمة العمل ولذلك فهو يسوغ الغاءها ووضعها في يد جماعية كالدولة وفروعها . وأما الإسلام فهو يراها وظيفة اجتماعية موجهة للمصالح الشرعية لأنه يرى أن إقامة هذه المصالح هو فرض كفاية ويرى أن الله سبحانه وتعالى عهد بها للناس لإنفاقها للمصالح العام قال الله تعالى « وآتوهم من مال الله الذي آتاكم » وقال : « وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه » ولذلك فإن نظرة هذه النظم الثلاثة إلى الملكية تختلف تمام الاختلاف . ولما كانت الملكية هي أساس النظم الاقتصادية والاجتماعية والقانونية والسياسية ولذلك فإن هذه النظم تختلف تمام الاختلاف في سياستها وأصولها ومن المستحيل أن يكون أحد المسلمين يمينيا ينظر إلى الملكية الخاصة على أنها حق مطلق والآخر يساريا ينظر إليها على أنها جريمة ، والثالث يراها وظيفة اجتماعية موجهة ، ولا يمكن القول بأن هؤلاء الثلاثة - مع هذا الخلاف الجذري الأساسي يجمعهم نظام واحد ، بل ان كلا منهم ينتمى إلى نظام مختلف ومستقل عن الآخر يعالج جميع الشؤون الاقتصادية والاجتماعية والقانونية والسياسية علاجا مختلفا تمام الاختلاف من جميع النواحي .

خطورة الأمر :

والخلاصة أن القول بالمسلم اليميني والمسلم اليساري يؤدي إلى تقسيم المسلمين إلى فرق ، وإلى فتنة عارمة في العقيدة وإلى خلافات جوهرية في التطبيق تهدد أصول الإسلام .

ولو أتيح للعلماء كتابة علم العقائد من جديد لوجب عليهم أن يضمنوه دراسة فرق المسلمين اليمينيين وفرق المسلمين اليساريين والرد على مزاعمهم وشبهاتهم ، بدلا من التزام عرض فرق الشيعة والخوارج والمعتزلة وسائر الفرق التي أصبحت في ذمة التاريخ ولم يعد لها خطر .
وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

بل المسلمون يساريون

د . محمد رضا محرم

على صفحات العدد الافتتاحي من مجلة المسلم المعاصر تفجرت قضية اليسار الإسلامي . وقد أثار القضية الكاتب الكبير الأستاذ فتحي عثمان حين تمنى لهذه المجلة أن تعبر عن هذا اليسار . وقد تبادل سيادته وآخرون من كتاب المجلة على امتداد الأعداد الثلاثة الأولى حواراً حول تعريف المسلم اليساري ، وحول إمكانية أن يكون المسلم يسارياً ، وحول صحة استخدام مثل هذه المصطلحات المحدثّة لتقسيم القوى والجماعات والأفكار في المجال الإسلامي .

وتكتسب قضية اليسار الإسلامي تلك كثيراً من الأهمية والخطورة ، كما أنها تستحق المزيد من الدراسة والفحص والتحليل ، وذلك لاعتبارات عديدة ولعل في مقدمتها ما يلي :

١ - اتساع مساحة التأثير اليساري في العالم المعاصر سواء على المستوى الفكري أو المستوى التنظيمي . ولن يكون الإنسان مبالغاً إذ يؤكد أن البشرية تعيش الآن عقوداً من حياتها صبغتها الأساسية يسارية . وما دامت سيادة الفكر والتنظيم تتأكد لليسار فإن هذا يفرض على المسلم المعاصر أن يتعامل مع هذا الوجود اليساري على اعتبار أنه حقيقة قائمة يستحيل غض الطرف عنها ، أو الهروب منها ، أو معاقرة العداء غير

المبرر لها . كما أنها ترتب تأثيراً حتمياً وتأثراً بين الفكر الدينى الإسلامى وبين هذا الفكر اليسارى بكافة مدارسه واتجاهاته . وما دام تبادل التأثير هذا وارداً فإن « أسلمة » الفكر اليسارى المعاصر قد تكون إحدى نتائجها الطبيعية ، كما أنه يرد فى المقابل إمكان تطعيم الفكر الإسلامى بالمعطيات وبالمناهج الفكرية اليسارية . لعل فى كثرة الكتابات عن العدالة الاجتماعية فى الإسلام فى العقود الأخيرة مؤشراً على صحة ما أذهب إليه . ذلك أنه رغم وجود العناصر والشواهد والنصوص التى تؤكد أصالة وقدم فكرة العدالة الاجتماعية فى الإسلام إلا أن التركيز عليها ، والإبراز المعاصر لمضمونها ، والصياغة المحدثه لها ، كلها أمور ما كانت لتجد سبيلاً إلى الظهور لولا التفاعلات التى حدثت بين المعطيات الإسلامية الأصيلة وبين المعطيات اليسارية المعاصرة التى تغلب عليها الصبغة الاشتراكية .

وإذا كان التفاعل الفكرى والتعامل التنظيمى مع اليسار محتماً بحكم الواقع المعاصر الذى نعيشه ، فإن جمع المسلم المعاصر بين صفتى المسلم واليسارى تصبح ظاهرة طبيعية ، بل وتصبح ضرورة لا بد منها حتى لا تصيبه حالة فصام حضارى نتيجة عجزه عن التوفيق بين عقيدته الدينية التى يعتز بها وبين إدراكه اليومى لسلامة المعطيات اليسارية ومقدرتها على إخراجه من المأزق الاجتماعى - الاقتصادى - الذى يتردى فيه مما قد يضطره إلى التورط فى الاختيار المريض بين انتمائه الدينى وبين انتمائه السياسى .

٢ - إن سيادة التنظيم اليسارى ، بكافة تجاربه ومدارسه وتوجهاته ، فى بقاع كثيرة ومتنامية فى العالم إنما يدل على توفر عناصر قوة ذاتية فيه ، كما يدل أيضاً على توفر ظروف موضوعية (اجتماعية واقتصادية وسياسية) تضمن له النجاح فى دنيا الواقع ، وترتب له الامتداد فى رحم المستقبل ، وتوفر له القبول من كل الذين يعانون ويرون فيه حل لمشكلاتهم أو تخفيف عنائهم . وبالطبع فإن انحسار التنظيم اليميني - مقابل المد

اليسارى - فى المجتمعات المعاصرة هو دليل على فشل الرؤية اليمينية فى إدراك الواقع والتعامل معه والتجاوب مع التغييرات التى تلحق به . فإذا كنا مخلصين فى البحث عن دور أكثر فاعلية للفكر الإسلامى وللحركة الإسلامية فى المجتمع المعاصر فإن علينا أن نسلم بهذه الحقائق أولاً . فإذا سلمنا بها فإن من واجبنا أن نتجاوز بأدائنا مستوى إجراء المقارنات العبثية بين اليمين وبين اليسار ، أو توزيع الاتهامات الديماغوجية على أى منهما أو عليهما كليهما ، وأن نكثف جهودنا لاكتشاف عناصر القوة أو الضعف فى هذه التجارب والنظم والأفكار المعاصرة لنستفيد بها فى صياغة رؤانا الإسلامية لمشكلات عالمنا ومجتمعنا بحيث تجمع هذه الرؤى بين التمسك المستنير بقيمنا الإسلامية الأصيلة وبين الاستفادة الواعية من معطيات العصر الخصبة . وحتى تتحقق تلك الفاعلية المرجوة ، وتشكل تلك الرؤى المأمولة ، ويتم تلك الاستفادة الواعية ، فإن الحساسية المفرطة التى نحملها لأغلب - إن لم يكن لكل - التجارب المعاصرة ، خاصة اليسارى منها ، يجب أن تسقط .

٣ - فى ساحة الفكر الإسلامى يكاد يسود تسليم - صريح أو ضمنى - بأن المصالحة قائمة بين الإسلام وبين اليمين السياسى . وقد يكون مرد ذلك الانطباع إلى حالات الغزل والتعاطف التى يسجلها كثيرون على بعض الأقلام التى تكتب باسم الدين ، وكذلك على بعض الحركات الإسلامية ذات الصوت العالى ، حين تتعامل مع الفكر الرأسمالى ، حيث يصل الأمر إلى حد التطويع البصرى للفكرة الإسلامية بقصد إخضاعها للمعطيات الفكرية اليمينية . وقد يكون مرده أيضاً إلى متون التوقير والتقدير التى يسودها البعض الآخر فى حق نظم حكم يمينية قائمة فى العالم الإسلامى . بل وتصويرهم بعض هذه النظم على غير ما هى عليه فى الحقيقة ، والزعم بأنها تجسيد للحكم الإسلامى الصحيح . ومثل هذا الارتباط المزيف بين الإسلام وبين اليمين السياسى يؤثر بغير شك على التعامل الإسلامى السوى مع اليسار السياسى . ذلك

لأن الاستقطاب اليميني للكثرة من الأفكار التي تنطق باسم الإسلام يضيق من هامش التعامل مع الفكر اليسارى أو مع النظم اليسارية ، كما أنه يقيم صرحاً من الارهاب النفسى فى وجه الذين يفكرون فى السعى لإنهاء مثل هذا الاستقطاب المرضى ، أو حتى تعديل ذلك الجروح المفتعل .

٤ - تتبعثر فى ساحات الفكر العربى (والإسلامى) أوهام كثيرة وأغلاط تتعلق باليسار وبالفكر اليسارى . وتختلط فى تلك الساحات أمور كثيرة تتعلق بهذا اليسار . ولعل فى مقدمة هذه الأوهام عدم التمييز بين اليسار كتيار سياسى عام وبين الماركسية كأيدولوجية خاصة . ومنها أيضاً عدم التفرقة بين ما هو علمى فى الفكر السياسى ويعبر عن خبرة صحيحة بالمجتمع الحديث وبين ما هو نتيجة تاريخية خاصة ترتبت على صراع طويل خاضه الغرب ضد سيطرة الكنيسة مما شكل موقفاً خاطئاً للفلسفات الغربية بصفة عامة يسارية كانت أو يمينية - من الدين . ومنها عدم الإدراك بأن أيدولوجيات القرن التاسع عشر التي تنتسب إلى اليسار قد لحقتها فى النصف الثانى من القرن العشرين تغييرات أساسية توشك أن تذهب بالكثير من ملامحها التقليدية مما يجعل البعض فى عالمنا العربى (الإسلامى) لا يزال يقف فى تناوله لهذه الفلسفات والأيدولوجيات عند مشارف القرن التاسع عشر أو عند بدايات القرن العشرين على أحسن تقدير .. ومنها أيضاً رفع البعض منا هذه الأيدولوجيات السياسية إلى مرتبة العقائد الدينية ، مع أن الذين أبدعوها ، والذين يعيشون على أساس منها أيضاً ، ينكرون هذا بل ويدينونه ، وقد يدخلون عليها بين الحين والحين ، وكلما دعت ضرورات الحياة ، من التغييرات ما يمس جوهرها ويغير من صفاتها الأساسية ، كما أنهم لا يترددون فى ممارسة عمليات الانتقاء - بما يترتب عليها من قبول أو رفض - مع هذه الأيدولوجيات التي تفتقد من وجهة نظرهم إلى الحصانة أو القداسة التي يتوهمها الآخرون .

وبسبب العوامل الأربعة السالفة الذكر فإن إثارة مسألة اليسار الإسلامى تبدو شائكة بقدر ما هى ضرورية . ومن هنا فإنها كما قلت من قبل تتميز بالأهمية وبالخطورة فى نفس الوقت .

وربما لأن القضية على هذا القدر من الأهمية والخطورة فقد دعا السيد الدكتور رئيس التحرير فى تقديمه للعدد العاشر من مجلة المسلم المعاصر إلى ضرورة استكمال الحوار حولها ، كما نبه سيادته إلى أن أغلب الجهد الذى ظهر فى الأعداد الأولى للمجلة قد انصرف إلى تحديد وتعريف المصطلح دون تناول المضمون .

واستجابة لدعوة الدكتور رئيس التحرير تقدمت بدراسة تتعلق بهذا الأمر حظيت بالنشر فى العدد الثانى عشر من المجلة تحت عنوان « المسلمون وحق الانتماء السياسى » . وقد أملت من وراء دراستى تلك أن أتقدم بالحوار خطوة إلى الأمام . كما هدفت إلى محاولة تقويم اعوجاج قد يبدو حين تصاغ القضية على اعتبار أنها قضية اليسار الإسلامى فقط . أما عن الأمل فى تقدم الحوار فقد تمثل فى طرح قضية الانتماء السياسى للمسلم بصفة عامة . والبحث فى حرите فى اختيار مثل هذا الانتماء . ذلك لأننا إذا أثبتنا هذا الحق للإنسان المسلم فلن تكون يساريته موضع تساؤل أو تشكيك أو جدال . أما الاعوجاج الذى قصدت تقويمه فإنه قد ينشأ أو يترسخ فى بعض الأذهان بمفهوم المخالفة . فما دامت قضية اليسار الإسلامى موضع تساؤل بينا قضية اليمين الإسلامى تحظى بالسكوت فإن ذلك قد يحمل على الظن بأن الإسلام يبارك اليمين ويمانع فى القبول باليسار . وحتى نتجاوز هذا الطرح المنحاز للقضية ، وحتى يبرأ الحوار من شبه المصادرة المسبقة على إمكانية تعامل الإسلام مع تيار سياسى بعينه ، كان فى تقديم مسألة الانتماء السياسى للمسلم عودة إلى الأصول التى يترتب على إثباتها إمكانية التعامل المحايد مع الفروع .

وفي العدد الرابع عشر من المجلة عقب الأستاذ الجليل الدكتور مصطفى كمال وصفى على الدراسة المذكورة وتحت ذات العنوان . ورغم تباين في التصورات والمواقف لا يزال قائماً بيني وبين الدكتور وصفى إلا أنني أسجل سابقاً احترامي لسيادته . كما أثبت تقديري للدقة التي صاغ بها رده ، والإخلاص الذي عرض به أفكاره ، والموضوعية التي غلف بها آراءه ، سواء في مواطن الاتفاق أو في مواطن الاختلاف . بل إنني لأزعم أن التزام جميع من يشاركون في تداول هذه القضية الشائكة مثل هذه المستويات الراقية من الدقة والإخلاص والموضوعية كفيل أن يصل بنا إلى الإدراك المنصف لكافة عناصرها ، إن لم يصل بنا إلى الاتفاق العلمي والعمل حول هذه العناصر .

خطوة إلى الأمام .. ولكن

اتخذ الدكتور مصطفى كمال وصفى من تفهم معاني الحق والحرية في الإسلام مدخلاً لتناول قضية الانتماء السياسي للمسلم ، وإثبات حقه في مثل هذا الانتماء ، وبيان الحرية المكفولة له في هذا الصدد . وقد انتهى سيادته إلى القول بالآتي :

« ولذلك فإن الحق في الإسلام تكليف وليس مصلحة شخصية كما هو الحال في الفكر القانوني الحديث » .

« ويؤدي بنا هذا القول إلى أن حق الانتماء السياسي هو واجب على المسلم وتكليف ملزم له ، وليس قدرة اختيارية إن شاء أتاها أو لم يأتها » .

« وهذه النتيجة بذاتها نصل إليها إذا نظرنا إلى الانتماء السياسي على أنه حرية » .

ثم ينتقل سيادته إلى تحليل مصطلح الحرية في الفهم الإسلامي ويؤكد ثانية : « ومن هنا كانت حرية الانتماء السياسي - وغيرها من

الحريات - تكليف وواجب لادراك المصالح التي يعتبرها الشرع » .
وإثبات هذه الحقائق في شأن الانتماء السياسي للمسلم يمثل تقدماً
بالحوار خطوة - بل خطوات - إلى الأمام .. وهو الأمر الذي أتفق
في شأنه تماماً مع الأستاذ الجليل الدكتور وصفي .

غير أن هذا الاتفاق الأولي أو المبدئي بيني وبين سيادته يجب أن
لا يشغلنا عن التحفظات والتخوفات التي أوردتها في ثنايا مقاله فيما
بعد ، والتي ضيق فيها من حق المسلم وحرية في ممارسة انتماؤه السياسي .
بل إنني أزعج - وأرجو أن أكون قد أحسنت الفهم - أن الدكتور كمال
وصفي قد عاد وأنكر على الإنسان المسلم حقه في الانتماء السياسي ، كما
صادر حرية في هذا السبيل مبصرة تامة . فهو بعد تبيان مقدمه ليثبت
فيه أن كل مذهب سياسي يقوم على عقيدة ، ويحلل فيه الفلسفات العامة
التي يقوم على أساس منها كل من النظام الديمقراطي الحر (الرأسمالي) ،
والنظام الاشتراكي ، والنظام الإسلامي ينتهي إلى القول :

« ومن المستحيل على المسلم أن يجمع بين هذه العقائد الثلاث في
وقت واحد ، وبالتالي يستحيل أن يصير مسلماً يسارياً أو يمينياً
أو وسطاً » .

بل إنه يختم مقاله مخوفاً من ممارسة ذلك الحق الذي أثبتته في صدر
مقاله فيقول : « والخلاصة أن القول بالمسلم اليميني والمسلم اليساري
يؤدي إلى تقسيم المسلمين إلى فرق ، وإلى فتنة عارمة في العقيدة وإلى
خلافات جوهرية في التطبيق تهدد أصول الإسلام » .

وأصرف النظر مؤقتاً عن المساواة التي يفترضها الدكتور وصفي بين
النظم السياسية وبين العقائد الدينية ، وتصويره أياً منهما بديلاً للآخر ،
مما يترتب عليه استحالة الجمع بينهما أو الأخذ عن كليهما ، وهو الأمر
الذي سوف أعرض له بشيء من التفصيل فيما بعد . ولكنني أثبت هنا
واحدة من الظواهر الأساسية التي تحول بين التصورات الإسلامية

الصحيحة وبين معايشة الواقع والتفاعل معه والتأثير فيه . وتمثل تلك الظواهر في العجز عن نقل تصوراتنا من دنيا التجريد إلى دنيا الواقع . فنحن في أحيان كثيرة لا نختلف حول تقرير الحقوق وإثبات الحريات على مستوى القول ، ولكننا نبدو وكأن الاتفاق بيننا مستحيلا على مستوى الفعل حين نحاول ممارسة هذه الحقوق أو عيش هذه الحريات . وأنا أزعـم - وأرجو أن يتسع صدر الأستاذ الجليل لبعض قولي - أن في هذه الظاهرة السلبية ما يفسر تراجع الدكتور كمال وصفي في مؤخره مقاله عما أثبتته في مقدمته . فحق الانتماء السياسي للمسلم هو على المستوى النظري واجب وتكليف ، ولكنه على مستوى الممارسة خطر يهدد العقيدة ويهدد المجتمع أيضاً .

وقد يكون في خبرتنا السلبية بصراع الفرق في القرون الأولى من حياة الإسلام ما يثير التخوف لدى البعض من احتمال تكرار تلك التجارب المريرة . ولكن مثل هذا التخوف يقوم ولا شك على غير أساس . ذلك أن أى مجتمع معاصر يقوم على تعدد الرؤى في داخله ، سياسية كانت أو اجتماعية أو اقتصادية أو حتى دينية . والمجتمعات المعاصرة التى تسيطر فيها الرؤية الواحدة وتستبدل إنما هى مجتمعات معيبة حضارياً كما أنها مدانة بمقاييس العصر . وبالتالي فإن تعدد الفرق (فى صورة أحزاب عصرية) فى المجتمع المعاصر لا يجب أن يكون مثار خوف وإنما هو على النقيض من ذلك مبعث اطمئنان .

أما فى المنظور التاريخى فإنه من الخطأ افتراض أن أساليب التعامل القديمة بين الفرق فى القرون الأولى للهجرة قابلة للتكرار فى مجتمع معاصر . ذلك لأن أساليب التعامل السائدة فى عصر ما إنما هى تعبير عن علاقات القوى المتواجدة على مسرح العمل العام فى المجتمع ، كما أنها تتوافق عادة مع الظروف الحضارية الحاكمة فى ذلك المجتمع . وهى بالإضافة إلى ذلك كله تتواءم مع طبيعة القوى المشاركة فى الصراع . وفى مقدمة الأمور المميزة للمجتمع الإسلامى أثناء الفتنة الكبرى وفى

عقابها كان استبدال القتال بين الفرق بالحوار بينها . وقد استغرق ذلك الصراع المرير أزمنة طويلة . وذلك اللجوء إلى العنف في التعامل بين الفرق إنما يرجع في الغالب إلى سببين رئيسيين .

أما السبب الأول فيتمثل في كون الفرق الفاعلة في ذلك الصراع المرير قد ولدت أساساً في ميادين القتال ، خاصة في السنوات التي أعقبت مقتل ذى النورين عثمان بن عفان . فالأمر من بعده لم يستقر لعلّ ابن أبي طالب ، فكان الخلاف والقتال بينه كرم الله وجهه وبين حملة قميص عثمان . وفي ميدان القتال ، وفي موقعة صفين على وجه التحديد ، كان مولد الخوارج أشد الفرق الإسلامية عوداً ، وأقبلها على الحرب ، وأقواها في الدفاع عما تعتقد أنه الحق . وهى فرقة كانت سريعة اللجوء إلى السلاح ، متطرفة في تصورهما للأمور السياسية التي جرت في المجتمع الإسلامي في ذلك الحين . وبعد أن استقر الأمر لمعاوية وليزيد من بعده تمخضت الحروب التي خاضها ضد علي وأولاده من بعده عن الشيعة كفرقة مناوئة قوية أخرى يتراوح نضالها بين العمل السرى الرافض والعمل العسكرى البصرى ، مروراً بالعطاء الفكرى والاجتهاد الفقهي . وهكذا فقد كانت أكثر الفرق الإسلامية قوة في ذلك الوقت أقرب بحكم نشأتها إلى ممارسة العمل العسكرى منها إلى ممارسة العمل السياسى أو الفكرى السلمى .

وأما السبب الثانى وراء استبدال الفرق الإسلامية القتال بالحوار فقد كان متمثلاً في الطبيعة الاستبدادية للسلطة القائمة على أمور المسلمين وقتئذ والمثلة في الزعامات الأموية ومن بعدها العباسية . فقد كان ظلم الحكام والولاة في أحيان كثيرة شديدة الوطأة . وكانت مطاردة الخصوم والاعتداء عليهم ، والتصفيات الجسدية لهم من الأساليب الشائعة وقتئذ . وقد كرس التحول بالخلافة القائمة على الشورى إلى ملك عضوض كل هذه الممارسات السلبية والخطئة ، ولم يجد الذين لا يرضون بهذا الانتكاس الذى أصاب الحياة السياسية في المجتمع

الإسلامى أمامهم من سبيل غير مقابلة القوة بالقوة ، ومواجهة العنف بالعنف ، ومصادمة التحدى بالتحدى ، وهو ما يقتضيه النضال وفقاً لمبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وهو المبدأ الذى أخذت به معظم فرق المعارضة فسلت السيوف لدفع المنكر وإقرار الحق .

ولأن المقام لا يتسع هنا فإننى أكتفى بالتوقف أمام قضيتين عرضتا للمجتمع الإسلامى فى عصر تكوين الفرق ، عسى أن يكون فى استعراضهما مزيد من الإيضاح لما ذهبت إليه .

أما القضية الأولى فقد نشأت عن محاولة معاوية أن يأخذ البيعة غصباً لابنه يزيد الذى وصف الحسين بن على محاولة تنصيبه خليفة بأنها إفك وزور ووصف يزيداً نفسه بأنه شارب خمر ومشتري هو ، ولكن معاوية وقد قاومت المدينة ، وكبار الصحابة فى المقدمة ، محاولته لاغتصاب الخلافة لابنه بعد أن اغتصبها لنفسه أمر من حرسه وشرطته قوماً أن يحضروا النفر الذين أبوا البيعة وهم الحسين بن على ، وعبد الله بن عمر ، وعبد الله بن الزبير ، وعبد الرحمن بن أبى بكر ، وأوصاهم معاوية فقال : إلى خارج العشية إلى أهل الشام فأخبرهم أن هؤلاء النفر قد بايعوا وسلموا ، فإن تكلم أحد منهم بكلام يصدقنى أو يكذبنى فيه ، فلا ينقضى كلامه حتى يطير رأسه^(١) . وأخبر معاوية المعارضين بما عزم عليه ، وخرج بهم إلى أهل الشام الذين قدموا فى ركابه حتى يشهدوا ببيعة المدينة له ويسلمونه بيعتهم مطمئنين ، ونفذ خطته ، وأعلن ما أعلن ، وحصل على الصمت الجبر من المعارضين ، واستخدمه ظلماً لتأكيد البيعة ليزيد . وكان طبيعياً أن يجد الخليفة الذى يلجأ إلى هذه الوسائل الظالمة مقاومة تتناسب مع ظلمه ، وتصلح لمواجهة كيده . لذلك فإنه لم يكن غريباً أن كل هؤلاء الذين أكرهوا على البيعة اتخذوا مواقف العنف والرفض من الخلافة الأموية ، وكان فى مقدمة هؤلاء عبد الله بن الزبير والحسين بن على رضى الله عنهما .

أما القضية الثانية فتتعلق بالمرجئة . والمرجئة إحدى الفرق التي تمخض عنها الصراع السياسي الذي دار بين علي ومعاوية . وقد اتخذت هذه الفرقة التبرير والحياد وسائل للعمل ، واعتزلت الفرق المقاتلة .

وأرجأت الحكم على المتصارعين إلى يوم القيامة . هذه الفرقة وقد رأت ظلم بني أمية يتفاقم ، وعسفهم يطول ، حاولت في فترة لاحقة أن تشارك بالرأى وبالقول في إصلاح حال المجتمع . ورغم أن هذه الفرقة اختارت أن تحايد في القتال فإنها لم تسلم من القتل والتنكيل ، ذلك لأن عدم مشايعتهم للسلطة الأموية الحاكمة كانت تحسب عليهم لا لهم .

وبالتالي فقد أسرف عمال بني أمية في تعقب المرجئة واستئصال شأفتهم . ولعل أقصى هؤلاء الولاة كان خالد بن عبد الله القسري وإلى العراق الذي سفك الكثير من دماء المرجئة وتعقب فلولهم ، ويقال إنه ذبح بيده الجعد بن درم أحد أعلامهم صبيحة عيد الأضحى كما تذبح الخراف^(٢) . وقد كانت النتيجة الطبيعية والحتمية لكل هذا العسف الأموي أن ينتقل المرجئة من التبرير القولي والعمل السياسي السلمى إلى الثورة والعمل العنيف العسكري ، وأن يتحولوا من حملة أفكار إلى حملة سلاح ، وأن يضيفوا إلى الأجنحة العسكرية المناوئة للخلافة الظالمية جناحاً جديداً إن استطاع جاهر برفع السلاح ، وإن لم يستطع لجأ إلى العمل السرى حتى تحين الفرصة المناسبة للانقضاض العلنى على نظام الحكم .

خلاصة القول إذن أن تجربة تكوين الفرق في العصور الإسلامية القديمة بكل ساليبها وإيجابياتها غير قابلة للتكرار ، لأنها كانت رهناً بالظروف التاريخية والحضارية التي نشأت فيها ، وبالتالي فإن التخويف بها أو التخوف منها ليسا بمقبولين كدليل ضد التعدد الفكرى أو التنوع السياسى في مجتمعات المسلمين المعاصرة .

تعدد الفرق وحرية الانتماء السياسى للمسلمين

فى محاولة لاثبات حق الانتماء السياسى للمسلم المعاصر ، وتأكيده حرية فى اختيار وتشكيل هذا الانتماء ، قدمت فى دراستى سالفه الذكر حجتين ، أولاهما تاريخية تتعلق بتعدد الفرق السياسية التى عرفت فى التاريخ الإسلامى القديم ، وثانيتهما فقهية تقوم على أساس من الاجتهاد والشورى كوسائل معتمدة إسلامياً للتعبير عن المخالفة فى رأى ، والتفاوت فى الفهم ، والمشاركة بين الأطراف المتعددة فى اتخاذ القرار الأصوب .

ولكن الأستاذ الكبير الدكتور مصطفى كمال وصفى يرفض اعتماد الحجة التاريخية الخاصة بتعدد الفرق كدليل يبرر حق المسلم المعاصر (والقديم أيضاً) فى الانتماء السياسى . وفى رأى أن الخلاف بينى وبين سيادته ينشأ عن طريقة كل منا فى ترتيب المقدمات والنتائج ، كما أنه ينشأ عن حساسية تبدو فى كتابات سيادته عن ظاهرة الفرق تلك . وحتى يتبين أى منا يضع العربة قبل الحصان كما يقولون ، فإننى سوف أعرض لتصور سيادته لمسألة الفرق تلك فى شئ من التفصيل .

يقول سيادته فى رده على مقالى : « ففى أيام الفتنة المذكورة - يقصد فتنة على ومعاوية - هال الناس اختلاف كبار الصحابة ومحاربة المسلمين بعضهم لبعض ، وبرزت إلى الأذهان مسألتان من مسائل العقيدة وهما : ما تأثير المعصية فى الإيمان ؟ وهل يظل المسلم مسلماً إذا ارتكب الكبائر ؟ .. والأخرى : هل كانت هذه الفتنة أمراً مقلهاً من قبل أم أنه لا قدر وان الأمور بُدء تستأنف فى حينها وبمعنى آخر هل الإنسان مسير أم مخير فيما يفعل ؟ .. وبسبب الاختلافات فى هذه الأمور العقيدية - وغيرها - انقسم المسلمون إلى فرق ..

ويضيف سيادته فى موضع آخر : « ولما كان الخلاف المذهبى يؤدى بطبيعته إلى إنشاء النظم السياسية ، فقد تحولت كل فرقة من هذه الفرق

إلى حزب سياسى يسعى لإقامة النظام السياسى الذى تقتضيه عقيدته » .

وواضح هنا أن الدكتور وصفى يرى أسبقية الخلاف المذهبى على الخلاف السياسى والانقسام الفعلى إلى أحزاب متنازعة أو متقاتلة ، وهو بالتالى يرى أن : « انقسام المسلمين إلى فرق كان مرضاً انتاب جسد الأمة ولم يكن ظاهرة صحية يحتاج بها .. » وسيادته فى تصورهِ هذا إنما يتبنى منهجاً مثالياً فى فهمهِ للتاريخ الإسلامى ، فهو يفصل النتائج عن أسبابها الحقيقية ، كما أنه يغفل عن الوقائع التاريخية ذاتها ويستبدلها بتصورات متعاطفة وجدانياً مع تاريخنا الإسلامى القديم . فالحقائق التاريخية تؤكد أن الكيانات السياسية للفرق قد عرفت قبل تصوراتها الفكرية أو العقيدية أو الدينية بصفة عامة . وقد سبق أن أوضحنا أن الخوارج كفرقة سياسية ، مثلهم مثل الشيعة ، إنما جاءوا إفراراً منطقياً ومباشراً للحروب التى دارت بين على ومعاوية فى بداية الصراع ، ثم بين المشايخين لعل وأبنائه والحكومات الأموية فى فترات لاحقة . وأضيف هنا - على سبيل المثال - أن أولى فرق الخوارج الكبرى وهى التى عرفت باسم « المحكمة الأولى » يقول فى شأنها الشهرستاني : « هم الذين خرجوا على أمير المؤمنين على رضى الله عنه حين جرى أمر الحكمين ، واجتمعوا بحروراء من ناحية الكوفة ، ورأسهم عبد الله بن الكواء ، وعتاب بن الأعور ، وعبد الله بن وهب الراسبى ، وعروة بن جرير ، ويزيد بن أبى عاصم المحارى ، وحرقوق بن هير البجلي المعروف بذى الشدية ، وكانو يومئذ فى اثنى عشر ألف رجل هم أهل صلاة وصيام ، أعنى يوم النهروان^(٣) » . فالخلاف نشأ إذن حول قضية سياسية تتعلق بمسألة التحكيم التى تمخضت عنها حرب معاوية وعلى فى صفين ، وأصبح للخوارج وجود عسكرى وسياسى قبل أن يدخلوا فى القضايا العقيدية المتعلقة بمرتكب الكبيرة وغير ذلك . وليس يعدم الإنسان وقائع مشابهة تثبت أن الشيعة هم الآخرون قد خرجوا إلى الحياة السياسية بطريقة مشابهة ..

ففى صدر التاريخ السياسى للشيعه يذكر الأستاذ أحمد أمين أنه :
« فى عهد القتال بين على ومعاوية انقسمت المملكة الإسلامية إلى
معسكرين : معسكر العراق وهم شيعة على ، ومعسكر الشام وهم
شيعة معاوية ، وحتى بعد قتل على واستيلاء معاوية وبيته على الملك ظل
العراق - وخاصة الكوفة - شيعى النزعة ، وظلت حركات الغلو فى
التشيع تنبع منه كحركة عبد الله بن سبأ والمختار الثقفى ، وانضم إلى
حركة التشيع كثير من الموالى ، وخاصة موالى الفرس لما بينا قبل من
أسباب ، فكانت فارس ولا سيما خراسان أميل إلى التشيع
كالعراق^(٤) . »

ولعله من المفيد أيضاً أن نذكر أن « المختارية » وهى أحد الروافد
الرئيسية الأولى فى حركة التشيع وتنتمى إلى الفرقة الشيعية الكبرى
المعروفة بالكيسانية (نسبة إلى كيسان مولى أمير المؤمنين على بن أبى
طالب) إنما ينتسب أصحابها إلى المختار أبى عبيد الثقفى ، وهو واحد من
الذين كانوا ضالعين فى الصراع السياسى الذى أعقب الفتنة الكبرى ،
والغارقين فى السياسة العملية . ويقال إنه كان خارجياً ، ثم صار
زبيرياً ، ثم شيعياً^(٥) .

أما بخصوص المرجئة والمعتزلة ، ورغم أنهما بصفة عامة كانتا أميل
إلى العمل الفكرى ، والممارسة السلمية للعمل السياسى ، فإنهما تمثلان
التوسط السياسى بين الخوارج والشيعه كقطب المقاومة وبين الخلافة
(المدعومة بالمذاهب المحافظة) كقطب الحكم فى ذلك الصراع . وبالتالى
فإن مواقف المرجئة والمعتزلة هى فى أصولها التاريخية اختيارات سياسية
فى الأساس ، رغم أن مظهرها الدينى أو الفكرى قد يكون أكثر
وضوحاً عن فرق أخرى وذلك للأسباب السالفة الذكر .

فالأمر فى حقيقته إذن ، وفى ترتيبه المنطقى ، وفى سياقه التاريخى ،
هو كما يصوره المرحوم الأستاذ أحمد أمين بعد حديث له عن الطابع

السياسى الأصيل للفرق الإسلامية فيقول : « وساقهم هذا الخلاف السياسى الذى اصطبغ بالدين إلى الخلاف فى تعريف الإيمان والكفر والكبائر والصغائر وحكم مرتكب الكبيرة ونحو ذلك ، وانساقوا بعد إلى الخلاف فى الفروع حتى تكونت من كل منهم فرقة لها خلاف فى الأصول والفروع على مر الزمان^(١) » .

وعلى أية حال فإن صياغة الدكتور وصفى لم تسلم من إقرار هذه الحقيقة فهو فى الفقرة السالفة الذكر المنقولة عن مقاله يبدأ بذكر الهول الذى انتاب الناس نتيجة اختلاف الصحابة واقتتال المسلمين ، ولكنه لا يؤسس على هذا السبب التاريخى ما نشأ من خلاف قامت على أساسه الفرق ، بل إنه يتجاوز الوقائع ويقفر عليها ، ثم ينسب إلى القضايا الخلافية العقيدية حول مرتكب الكبيرة ، ومسألة الجبر والاختيار ، وغيرها ، السبب فى قيام الفرق . وهى القضايا التى استحدثت فى وقت لاحق وحاولت كل فرقة أن تؤكد خطتها السياسى باتخاذ موقف منها .

أما عن كون الفرق ظاهرة مرضية ألت بالمجتمع الإسلامى فهو أمر اتفق فى بعضه مع أستاذنا الكبير ، واختلف معه فى بعضه الآخر ، فالمرض فى حقيقة الأمر ليس الخلاف على إطلاقه - فالخلاف الفكرى مشروع فى الإسلام وفى كافة الشرائع . ولكن المحزن حقاً هو ذلك الاقتتال الوحشى الذى دار بين بعض الفرق . وهو ما يجب ألا ننظر إليه مجرداً ، بل يجب أن نتصوره كما أوضحت من قبل الإطار الحضارى الذى نشأ فيه . وكما قلت من قبل ، فإن مبدأ الشورى الإسلامية لو ظل قائماً يعمل فى المجتمع الإسلامى ، ولو أن اختيار الأئمة استمر ديمقراطياً وعن طريق البيعة الصحيحة ، لما كان كل هذا العنف الذى نسمع ونقرأ عنه فى كتب التاريخ قد جرى . وبالتالي فإننى أرى فى استدلال الدكتور وصفى بقول الله تبارك وتعالى فى سورة الأنعام « إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم فى شيء » توظيفاً للآية الكريمة فى غير موضعه يصادر على المناقشة ولا يخدمها . ذلك أن الوحدة التى كان يمكن أن

تقوم بعد تحول الخلافة القائمة على الشورى إلى ملك عضوض ما كانت لتستقر إلا بإلزام المسلمين كافة برأى بعينه كان يعتمد مظهريات الشورى وخداع البيعة ، ويرى أن إمامة معاوية وأولاده - ومن لحقهم من الخلفاء - ثبتت باتفاق أهل الحل والعقد في الأمة ، وهو الرأى الذى رفضه كثيرون وفي مقدمتهم صحابة أجلاء لم يرضوا الخضوع للظلم ، وأبو التهادن على حساب الحق ، وأصروا أن يقوموا بواجبات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . ويسبق هذا كله أن الذين ندينهم نحن اليوم إنما كانوا يعيشون الصراع فعلاً وواقعاً ، وكانوا يتصرفون وفقاً لمقتضياته ، وبالتالي فإن من واجبنا ونحن ندرس التاريخ أن نأخذ ذلك كله في الاعتبار فلا نتعامل عليهم .

وقد استند الدكتور وصفى في رفضه لتعدد الفرق كحجة لامكانية تعدد الانتماءات السياسية للمسلمين إلى أن قيام الفرق - وما يتبعه من قيام الأحزاب لم يكن له وجود في عهد الرسول ، وأنا أوافق سيادته موافقة مطلقة فيما قرره توصيفاً لعهد الرسول وغياب الفرق فيه . ولكننى لا أوافقه على إمكانية انسحاب ذلك على العصور اللاحقة . ذلك لأن الرسول صاحب الدعوة - وصاحب السلطتين الدينية والدنيوية - كان وحده كافياً للحيلولة دون تفرق المجتمع الإسلامى الوليد المتحمس للدين الجديد المنقاد له في حماسة غيورة . فإذا أضفنا إلى ذلك محدودية ذلك المجتمع وبساطته وعدم اتساعه ، وكذلك انحسار الإسلام في الجزيرة العربية ، وعدم احتكاكه أو اصطدامه أو تفاعله بطريقة مؤثرة مع حضارات وثقافات أخرى حتى انتقال الرسول صلوات الله وسلامه عليه إلى الرفيق الأعلى ، فإن ظاهرة غياب الفرق تصبح حتماً لا مناص منه . أما وقد رحل الرسول فقد جدت مسألة الاستخلاف ، وكانت المدخل الطبيعى إلى الخلافات والصراعات التى حدثت بين الصحابة منذ محاولة اختيار أبى بكر ، وتصاعدت حتى بلغت خوض الحروب عند استخلاف على بن أبى طالب كرم الله

وجهه . ثم كان اتساع المساحة الإسلامية بعد الفتوحات ، والتعامل مع الحضارات القديمة ، ونمو حركات الترجمة ، فكان التعامل مع الفلسفات القديمة هو المدخل المباشر لنمو علم الكلام واتساعه ومنهجه واستخدامه في بلورة الأشكال الفكرية والدينية للفرق ، وتوظيفه لخدمة الانتهاآت السياسية في أحيان كثيرة .

ويحسن هنا أن أثبت أنني إذ قصدت أن أوظف وقائع التاريخ الإسلامي ، وأن أبرز ظاهرة الفرق فيه ، لم أكن أهدف البتة أن تقوم في عصرنا الراهن فرق مشابهة لتلك التي قامت من قبل . فأنا لست أدعو إلى خلاف محدث في الأصول ينشئ كلاميين محدثين ينتسب كل منهم إلى فرقة كلامية محدثة . ذلك لأن المقتضيات التاريخية التي شكلت الفرق القديمة غير قابلة للتكرار من جهة . كما أن المستوى الذي يمكن أن تجرى عليه الخلافات بين المسلمين المعاصرين هو في الحقيقة مستوى حياتي عملي يبحث في المشكلات اليومية للإنسان المسلم وليس مستوى عقيدياً يتعلق بركائز العقيدة الدينية التي تتحدد إسلامياً في الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر . فتلك الركائز موضع إقرار وتسليم وقناعة من كافة المسلمين الذين نبحت في إمكانية تصنيفهم إلى تيارات (أو فرق) سياسية وفقاً لمفاهيم العصر ومعطياته وأساليبه^(٧) .

أما ما يمكننا الاستفادة به من دراسة ذلك التاريخ بكل تعقيداته وخلفياته وملايساته فهو إقناع الآخرين أيضاً بأن المجتمع المسلم مثله مثل جميع المجتمعات الإنسانية تسرى فيه القوانين الحاكمة للعمل الاجتماعي والفعل السياسي والنمو الاقتصادي والتطور الحضاري ، وأن أهله مثلهم كمثلي أهالي المجتمعات الأخرى ليسوا كلا مصمتاً ، مغيب الملامح ، مجهل السمات ، متوحداً استاتيكيًا ، ولكنهم قابلون للتوزيع فرقا وأحزاباً وتيارات وقوى سياسية ديناميكية الفهم والسلوك والممارسة . وقد توزع المسلمون الأوائل فرقا . واختلفوا في أحيان

كثيرة ، واقتتلوا في أحوال أكثر ، وشارك كل من الصحابة والتابعين في الصراع ، وبقوا جميعاً داخل دائرة الدين بالمقاييس التي يعرف بها الإسلام والإيمان . ورغم اقتتالهم فإن صفة الإيمان تبقى لصيقة بالطرفين المتحاربين تصديقاً لقوله تعالى في سورة الحجرات : « وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما .. » ويستتبع ذلك بالتالي أن يكون في مجتمعات المسلمين المحدثين تفاوت بين الأفراد والجماعات في الفهم والادراك السياسي للقضايا المعاشية ، مع فارق أساسي ، وهو أن تكون هذه التفاوتات محكومة بالسماحة الإسلامية في المحاجة والتعامل ، وأن تكون محكومة حضارياً باعتماد الديمقراطية منهجاً وأسلوباً لتقويم الآخرين والتفاعل معهم والقبول بهم أصحاب حق في المجتمع وشركاء في المصير وأخوة في الدين . والترجمة السياسية المعاصرة لهذا التفاوت أن يكون البعض من المسلمين يمينياً ، بينما يصير البعض الثاني يسارياً ، في حين قد يفضل البعض الثالث أن يتوسط في مواقفه واختياراته .

دعم فقهى لحرية الانتماء السياسي للمسلم

حين حاولت تأكيد حق الانتماء السياسي للمسلم من منطلق فقهى ، لم أزعم أن الاجتهاد في مجال الفقه ينشئ أحزاباً أو فرقاً . ولكنني قلت ما نصه : « والفقه الإسلامى لم يخل في حين من الدهر من ظلال مباشرة للسياسة أو ظلال غير مباشرة لها ، فهناك فقه للسنة ، وفقه للشيعة ، وفقه خارجى ، وفقه معتزلى .. الخ » . وكل الذى كان يعينى في هذا الشأن أن أبين أن أحد مصادر الخلافات الفقهية يعود إلى الخلافات بين الفرق ، وتلك بدورها مردودة إلى الخلافات بل إلى النزاعات السياسية .

وما دام هذا هو بالتحديد ما كنت أعنيه فإننى أتفق مع ما ذهب إليه الدكتور وصفى حين أوضح « أن الخلاف في الاجتهاد يؤدى إلى إنشاء

مذاهب فقهية لا فرقاً دينية . فالخلاف في العقيدة يؤدي إلى إنشاء الفرق . والخلاف في الاجتهاد يؤدي إلى إنشاء المذاهب . وهذه الدرجة من الخلاف في الرأي لا تؤدي إلى استفحال الخلاف لدرجة إنشاء الأحزاب تبعاً لها ، مع إثبات تحفظي بأن الفرق الكلامية تابعة للأحزاب السياسية وليس العكس .

ولكن تقرير هذه الوقائع التاريخية والالتزام بها والاتفاق بشأنها مع الدكتور وصفي لا يصادر حقنا في اتخاذ الاجتهاد الفقهي مؤشراً نستدل منه على أن المسلمين لا يعيشون النصوص الدينية ذاتها ، ولكنهم يعيشون فهمهم لهذه النصوص . وهذا الفهم متغير ومتحول . وهذا التغير والتحول ينشأ من تباين المجتهدين من جهة ، كما أنه ينشأ عن مرونة الأدلة الشرعية التي يستصدر هؤلاء أحكامهم عنها من جهة ثانية . فإذا كانت « المصالح المرسله » وإذا كان « العرف » ، وإذا كان « الاستحسان » مصادر شرعية لاستصدار الأحكام الفقهية ، فإن هذا يترتب فعالية للزمان والمكان في صياغة هذه الأحكام . ولعل في اعتماد « تغير الأحكام مع تغير المكان والزمان » قاعدة فقهية شرعية ما يعضده . والمقولة الحماسية التي نتملق أنفسنا بها صباح مساء حين نعلن أن « الإسلام صالح لكل زمان ومكان » لا تستقيم ما لم تؤسس على الاجتهاد المتجدد أداة لفهم الواقع وتحليله وتقنينه إسلامياً دون تعسف وذنون افتئات . وهذه المقولة تتطلب منا أيضاً أن نتيقن أن الإسلام لم يعطنا تصوراً قياسياً لمجتمع يمكن أن نقيمه خارج الزمان والمكان . فنحن كما قال رسول الله ﷺ « أعلم بأمور ديننا » ونحن من الذين سبقونا بمنزلة الإمام أبي حنيفة من الذين قال عنهم : « هم رجال ونحن رجال » . وأمور الدنيا التي نحن أعلم بها أوسع وأعقد وأجل شأناً من تأبير النخل أو اختيار موضع نزول الجيش في موقعة قتال ، وهي الحالات التي يحاول البعض أن يوهنوا أنها هي حدود علمنا بدنيانا . إن أمور ديننا تتسع لتشمل كل ما يلي العقائد الدينية ، والعبادات الدينية ،

والحلال والحرام الدينيين . وهى تكاد تشمل كل ما ييوب فى الفقه تحت التسمية العامة « المعاملات » . وفى المجتمع المعاصر تدخل هذه المعاملات بصورة أو بأخرى ضمن الأمور السياسية وفهمنا لهذه الأمور يجب أن يتوافق مع واقعنا الجغرافى والزمانى دونما تجاوز لأى من المبادئ أو القيم الكلية التى يلزمنا بها ديننا الحنيف . وإذا أخذنا اجتهادات الفقهاء القدامى فى العقود والبيوع على سبيل المثال فإن فى إمكاننا أن نستشف أن هؤلاء الفقهاء لم يبتدعوا هذه العقود بمجهود ذهنى ، ولكنهم حصروا أساليب البيع والشراء ، وأنماط التعاقد فى المجتمعات التى عاشوا فيها ، ثم دأبوا على تصنيفها وتبويبها ، وبيان صحيحها من سقيمها قياساً على القواعد الكلية العامة التى تحكم البيع والشراء والتعاقد (والتعامل الاقتصادى بصفة عامة) كما حددها الإسلام .

وإذا كانت الأمور الحياتية هى بمنطق العصر ذات طابع سياسى ، وإذا كان من حقنا أن نتعامل معها تحليلًا ودراسة واختلافًا كما تعامل قدامى الفقهاء مع مشكلات مجتمعاتهم القديمة ، فإن هذا يجعلنى أتحفظ على ما قرره الدكتور وصفى إذ يقول : « وهكذا فإن اختلاف المسلمين فى الاجتهاد - ونشوء المذاهب تبعاً لذلك - لا يفتح الانتماء السياسى ولا ينشئ الأحزاب » . كما يجعلنى أختلف معه تماماً فيما ذهب إليه تعليقاً على بعض ما كتبه عن الشورى إذ يعلن : « ولذلك لا أرى رأيه فى أن الاعتراف بالشورى يوجد مناسبة الانتماء .. فمجال الشورى هو الأمور المباحة فقط والتى لا نص فيها . ولذلك فهو لا يوجد أية مناسبة للخلاف الجدى الذى يفرق به مسلم عن آخر » .

إن الأمور التى يجدر الالتفات إليها أن الانتماء السياسى فى أى مجتمع معاصر يعمل بالتحديد فى نفس المساحة التى يعمل فيها الاجتهاد الفقهى . وهذه المساحة تتسع بتقدم الزمان وتعقد المجتمعات . وحتى لو سلمنا بأن الاجتهاد الفقهى يكون فى الفروع والنوازل دون غيرها من الأصول لوجدنا أنه فى المجتمع الحديث يعد من الفروع والنوازل

كل من النظام السياسى للدولة ، والتنظيم الإدارى لها والترتيبات الاقتصادية فيها ، وأنظمة الخدمات والتنمية الاجتماعية بها . ويترتب على ذلك أن لا شىء من أنشطة المجتمع ذات الطابع الجماعى إلا ويقع تحت طائلة الاجتهاد . وهذه الأنشطة تقع فى الوقت ذاته فى دائرة الخلاف السياسى بين الأفراد أو بين القوى السياسية المتحاربة أو المتصارعة حول كيفية ترتيب هذه الأنشطة ، وتوزيع الأعمال والثروات والعوائد بين الجميع ، وكيفية مواجهة المشكلات الاجتماعية - الاقتصادية - السياسية التى تلم بالمجتمع ، والبحث عن أنسب الطرق وأكثرها ملاءمة للخروج من هذه المشكلات .

وليسمح لى الأستاذ الدكتور وصفى رغم معرفتى بتفرقة يقيمها ويصر عليها بين الديمقراطية (بلغة العصر) والشورى (بلغة الشرع) أن أقرر أن الديمقراطية أو الشورى فى المجتمع المعاصر تعمل فى تلك المساحة ذاتها التى يعمل فيها الاجتهاد .

ومن هنا فإننى أتصور أن الاجتهاد الفقهى ، مثله مثل الشورى يفتح باب الانتماء السياسى بمفاهيم العصر ، وليس بالمفهوم التاريخى المتوارث الذى تقف خبرته عند حدود التكوين الآلى للمذاهب (أو الفرق) التى قد تختلف فى الأصول وفى الفروع على حد سواء ، والتى تمتد فعاليتها إلى التصرفات الفردية من عقائد وعبادات كما تمتد أيضاً إلى التصرفات الاجتماعية (أو الجماعية) ممثلة فى المعاملات . والاجتهاد والشورى يفتحان الباب أمام تعدد الرؤى والتصورات الإسلامية لحل مشكلات المجتمعات المعاصرة وترتيب الأمور المعيشية فيها ضروريات كانت أو حاجيات أو تحسينات . وهذا التعدد فى الرؤى قد يتمثل فى مواقف فردية لأعضاء المجتمع المسلم ، وقد يتمثل فى تجميع هؤلاء المسلمين فى تيارات تعمل فى الحياة السياسية تنطلق جميعها من المعطيات الإسلامية ، ولكنها تتفاوت فى تصور القضايا والمشكلات وأساليب العمل . وهذه التيارات ستتوزع بغير شك بين المحافظة والتجديد ،

أو بين النزوع إلى التحديث والتمسك بالقديم ، أو بين العمل على التغيير إلى ما هو أفضل والدفاع عما هو قائم ، أو بين الانفتاح على خبرات العصر ومعطياته والانغلاق على التراث القديم والاكتفاء باجتراره دون وعى وبغير فاعلية . ولأن هذه التيارات ، حتى بعد تبلورها في كيانات تنظيمية ، تختلف في الفروع والنوازل على وجه التحديد ، وتهتم بالأمر العملية وليس بالقضايا العقيدية المجردة ، فإن المتوقع أن تكون هذه التيارات سياسية في جوهرها قبل أن تكون دينية . ولا ينفي هذا أنها قد تنزع إلى صياغة تصوراتها ، وتقويم رؤاها ، وترشيد سلوكياتها ، وضبط أفعالها ، على أساس من المعايير الدينية الكلية . وأياً تكن التصنيفات أو التسميات التي تختار لتوصيف هذه المواقف المتنوعة والتيارات فإن ذلك يؤول كله في النهاية إلى ما نعبر عنه بلغة العصر بوجود فهم يسارى أو فهم يمينى للمعطيات الإسلامية ، وإمكانية توظيف هذه المعطيات ومزجها بالخبرات المعاصرة لحل المشكلات الاجتماعية - الاقتصادية (المعاشية في لغة الشرع) في المجتمع الإسلامى المعاصر .

الدين والأيدولوجيا

بعض الذين يتناولون الأيدولوجيات المعاصرة ، خاصة أولئك الذين يبدأون من منطلقات دينية ، يقعون دائماً أسرى مجموعة من التصورات الخاطئة حول هذه الأيدولوجيات . ولا يكون الإنسان مبالغاً إذ يؤكد أن الأوهام وليست الحقائق هي الأدوات التي يستخدمها البعض منا للتعامل مع هذه الأيدولوجيات أو حتى للاقترب منها . وخطورة هذه المواقف اللاعلمية غير السوية أنها تحول بين المسلم المعاصر وبين الإدراك الموضوعى للحقائق عصره ، كما أنها تفرض عليه قيوداً فيما يتعلق بإمكانية استخدام وتوظيف الخبرات المعاصرة لحل المشكلات المحدثّة في مجتمعات اليوم . وبسبب هذا القصور في فهم وتوصيف وتقويم الأيدولوجيات

المعاصرة فإن الطعن في عقائد الدين يقتربون اقتراباً موضوعياً أو مصلحياً من هذه الأيديولوجيات يصبح وارداً . والنتيجة الحتمية لهذا الاقتراب العدواني من العقائد الدينية للناس أننا ندفعهم دفعا إلى التجرؤ على حسم التناقض المصطنع الذى يعيشون فيه بين عقائد دينية هي موضع احترام وقبول وجدانى منهم وبين أيديولوجيات تعيش واقعهم ويمكنها أن تقدم حلولاً جادة وعملية لمشكلاتهم الحياتية . وللأسف الشديد ، ولنكن صرحاء حتى لا نخدع أنفسنا ، فإن حل هذا التناقض فى طابعه العام يتم حتى هذه اللحظة على حساب العقيدة الدينية . وهذا الجنوح إلى القبول بالأيديولوجيات المعاصرة من كثيرين إنما يزيك الثقل الرهيب للمشكلات الاجتماعية - الاقتصادية المعاصرة ، ونجاح هذه الأيديولوجيات فى تناول وحل هذه المشكلات .

إن الدرس الذى تم تلقينه للعقيدة المسيحية فى الغرب يجب أن يكون حاضرا فى أذهاننا ، ويجب علينا أن نعيه تماماً ، وأن ندرك خلفياته التاريخية ، وأن نستوعب آثاره الحياتية . إن الصدام الدامى الذى دار بين الكنيسة وبين الفلسفة ، ثم بين الكنيسة وبين العلم ، ثم بين الكنيسة وبين الأيديولوجيات التى تمخض عنها الواقع الاجتماعى الذى مرت به أوروبا فى القرنين التاسع عشر والعشرين ، قد أكد لأنصار التطوير أو التثوير فى تلك المجتمعات أن فى تحجيم دور الكنيسة أو حتى فى تغييبها المخرج الحقيقى من ذلك المأزق المتجدد إلى ما لا نهاية . وتلك هى الحقيقة فيما آلت إليه أحوال الكنيسة الغربية سواء فى الغرب الرأسمالى أو فى الغرب الماركسى .

وإذا كانت نتيجة الصراع الكنسى - الحضارى التى عاشها الغرب قد حسمت عملياً لمصلحة الأيديولوجيات المعاصرة وعلى حساب الدين ، إلا أننى أزعم أن تكرار ذلك مع الإسلام غير وارد ، بل هو فى تصورى يمكن أن يكون مستحيلاً . وصعوبة ذلك أو استحالة لا ترجع إلى تلك المقولات الوجدانية الحماسية التى تتحدث عن

الشعوب المتدنية بطبيعتها أو إلى تلك الأوهام التي تكل الأمر إلى الموتى من الأولياء والصالحين ، ذلك لأن أمثال تلك المقولات وتلك التوهيمات كانت قائمة في الغرب المسيحي ، بل وربما كانت أكثر رواجاً مما هي عندنا ، ولكنها لم تصمد أمام التراكمات التاريخية ، ولا أمام المتطلبات الحياتية التي يستحيل غض الطرف عنها أو الفرار منها . وفي المقابل ، فإن قدرة الإسلام على الصمود في ذلك الصراع ، بل والتفوق فيه ، تكمن في كونه في جوهره ديناً سياسياً يتسع لاستيعاب كافة المتطلبات المعاشية للإنسان ويمد تأثيره إليها . وتكمن أيضاً في اعتماده الاجتهاد وسيلة لتعدد المواقف وتنويع التصورات تجاه القضايا الحياتية التي تعرض للمسلم بما يؤكد صلاحيته لكل زمان ومكان . ثم إنها تكمن بالإضافة إلى ذلك في سعة المساحة التي يتركها الإسلام لحركة وفاعلية الجهد الإنساني ، والتي تضم كل الأنشطة والمتطلبات الحياتية الإنسانية التي لا تدرج ضمن العقائد الدينية ، أو العبادات الدينية ، أو الحلال والحرام الدينيين . كل هذا بالإضافة إلى عدم وجود سلطة مجمعية دينية في الإسلام يمكنها لو انحرفت أن تضع الدين في مواجهة فناء أو بقاء أمام المد الحضاري المحدث ، وهو بعض من أسباب ما حدث في الغرب ، وكذلك عدم وجود مطالبات ثأرية بين الإسلام وبين أجنحة الحضارة المعاصرة علماً كانت أو فلسفة أو أنظمة سياسية .

والمعرفة الموضوعية بالأيديولوجيات المعاصرة هي الكفيلة باخراجنا من دائرة الرفض العصبى لكثير من التصورات الحديثة ، كما أنها تؤدي حتماً إلى تحولنا إلى اعتماد الدعوة بالإيجاب بديلاً للدعوة بالسلب . والدعوة بالإيجاب تعنى أن نطرح تصوراتنا للمشكلات وحلولنا المقترحة لمواجهتها . أما الدعوة بالسلب فإنها تعنى التوقف عند حدود التحقير أو الإدانة أو الهدم للتصورات والحلول التي يطرحها الآخرون . وأعود إلى التصورات السلبية والأوهام الخاطئة التي يتبناها البعض

بخصوص الأيديولوجيات المعاصرة وأحددها في الآتي :

— لعل أخطر وأخطأ ما يقع فيه البعض أنهم يفترضون المساواة من وجهة نظر اعتقادية بين الدين وبين الأيديولوجية . ومثل هذا التصور يغلق الباب تماماً دون الأخذ بالعمل أو المنفعي عن هذه الأيديولوجيات ، كما أنه يكرس عداء محكما بينها وبين الدين . ولعل هذا هو الذي يدفع هؤلاء إلى الزعم باستحالة الجمع بين العقيدة الدينية وبين أى من الأيديولوجيات المعاصرة وأحسب أن هذا الاعتقاد نفسه هو الذي دفع الأستاذ الكبير الدكتور مصطفى كمال وصفى مع احترامى الكامل لشخصه إلى القول في أعقاب حديثه عن الفلسفات العامة لكل من الإسلام . والنظام الرأسمالى ، ثم النظام الاشتراكى : « ومن المستحيل على المسلم أن يجمع بين هذه العقائد الثلاث في وقت واحد ، وبالتالي يستحيل أن يصير مسلماً يمينياً أو يسارياً أو وسطياً » . بل وأحسب أن هذا هو الذى دفعه في مواضع أخرى إلى رفض حتى مبدأ الأخذ الجزئى عن هذه النظم ، بل ووصف محاولة الأخذ هذه بأنها تليس لا يجوز للمسلم أن يقع فيه .

إن تحديد مفاهيم الدين والأيديولوجيات تصبح واجبة حتى يمكن إزالة اللبس الذى يفتعله البعض حولهما .

والدين لغة يطلق على الحساب وعلى المكافأة وعلى الطاعة وعلى الإخضاع . ويطلق فى الشريعة على ما يؤخذ به العباد من التكاليف^(٨) . فالدين إذن يحمل معانى الجزاء والخضوع . وفى الأديان السماوية فإن مصدر الدين إلهى ، وهذا هو المصدر الحقيقى للإلزام فى الدين . والمحكم من الدين مستمر وثابت (منه آيات محكمات هن أم الكتاب .. ٧ - آل عمران) ، أما المتشابه منه ففهمه وتأويله متروك للناس خاصة الراسخون فى العلم منهم . والحلال والحرام فى الدين الإسلامى لا يقوم إلا على نص دينى قطعى الورود قطعى الدلالة .

والأمور الغيبية والاعتقادية في الدين ، مثلها مثل العبادات ، تثبتها وتؤكدّها النصوص الدينية . والدين السماوى عالمى النزعة وموجه إلى الناس كافة .

ودون التعرض للتطور التاريخى للمصطلح « أيديولوجية » يمكننا القول بأن المعنى الحديث للمصطلح ينصرف إلى : « نسق الأفكار والمعتقدات والاتجاهات التى تؤسس عليها طريقة الحياة لمجموعة محددة أو طبقة أو مجتمع » . وعن منشأ الأيديولوجيات تضيف الموسوعة الدولية أن : « الأفكار والمشاعر التى تشكل الأساس لايدولوجية ما تنهض عندما تعجز المعتقدات والقيم القديمة عن تقديم التفسيرات المقنعة والحلول للمشكلات المتجددة^(٩) » فالأيديولوجية فى فهم العصر إذن إنسانية الطابع والمصدر ، وتعبر عن احتياجات حياتية تنشأ فى الواقع الاجتماعى ، وتتغير بتغير هذه الاحتياجات ، كما أنها تعمل أساساً فى إطار الوجود المادى للمجتمع . ويترتب على ذلك أنه لا قداسة ولا ثبات لأى من الأيديولوجيات المعاصرة . ويترتب عليه أيضاً أن إمكانية الأخذ والاستبعاد والقبول والرفض من هذه الأيديولوجيات ليست مشروعة حضارياً فقط ولكنها ضرورية أيضاً . ولما كانت كل أيديولوجية إنما تستجيب مع الأفكار والمشاعر التى تنمو فى مرحلة زمنية معينة وفى واقع اجتماعى معين ، فإن هذا يعنى أن التقويم الصحيح لهذه الأيديولوجية لا يمكن أن يتم بغير إدراك الخلفية التاريخية التى نشأت ونمت فيها هذه الأيديولوجية . ويصبح محتماً فى حالة السعى إلى الاستفادة من أيديولوجية ما فى ظروف تاريخية وبيئية مختلفة نسبياً عن الظروف التى أفرزت هذه الأيديولوجية أن يتم التجاوز عن العناصر من هذه الأيديولوجية التى ترتبط ارتباطاً ذاتياً (وليس موضوعياً) بالظروف التاريخية والبيئية الخاصة . ولعل من الأمثلة على ذلك موقف الأيديولوجيات الغربية بصفة عامة من الكنيسة نتيجة التراث العدوانى بينهما . وارتباط ذلك بالخلفية التاريخية التى نشأت فى إطارها هذه

الأيدولوجيات .

فإذا اتفقنا إذن على أن الدين الإسلامى يترك لاجتهاد الإنسان المسلم حيزاً ضخماً من حياته قد يتسع ليضم أغلب أنشطته الحياتية ، وإذا اتفقنا أن الأيدولوجيات المعاصرة تقدم الخبرة المحدثّة لترشيد وضبط الممارسات الإنسانية فى الحياة اليومية ، فإن ذلك قد يؤدى إلى القبول بإمكانية المزاجية بين العقيدة الدينية وبين الانتماء السياسى .

— ومن المؤاخذات التى يجدر تسجيلها على تصوراتنا للأيدولوجيات المعاصرة ذلك المنحى الأخلاقى الذى نأخذ به عند تقويم هذه الأيدولوجيات ، وذلك بديلاً للتناول الموضوعى لها . ويعيب هذا التناول الأخلاقى أنه قد يقف عند بعض الظواهر الأخلاقية فى مجتمع ما ثم يتعسف فى ربطها بالأسس الفكرية والاجتماعية التى يقوم عليها النظام متناسياً أن الظواهر الأخلاقية لصيقة بالطبيعة الإنسانية وقابلة للتواجد بصورها السلبية أو الإيجابية فى مجتمعات تقوم على انساق أيدولوجية مختلفة قد يتزامن وجودها فى التاريخ ، وقد تبعد المسافة الزمنية التى تفصل بينها . ولعل فى تعلق بعض كتابنا بشؤون العلاقات الجنسية فى المجتمعات الغربية واتخاذها مدخلاً للهجوم على النظم الاقتصادية — الاجتماعية فى تلك المجتمعات واحداً من المسالك الأخلاقية التى نأخذ بها فى تقويم هذه النظم . ويترجم هذا فى كتاباتنا عن هذه المجتمعات بتصوير الغرب الرأسمالى غابة جنس داعرة لا ضوابط فيها وهى صورة شديدة التبسيط ساذجة المبالغة ، بينما الغرب الاشتراكى يقوم على شيوعية النساء والجنس وهى صورة كاذبة من الأساس . وللأسف الشديد فإن الأستاذ الجليل الدكتور وصفى قد اتبع هذا الأسلوب نفسه وهو يتحدث عن تلك المجتمعات .

إن تسبب الممارسة الجنسية ليس رهناً بالمجتمعات المعاصرة فقط . فبعض دول العالم النامى خاصة تلك الدول العربية التى انتقلت من

البداوة إلى الانحلال تشيع فيها أنماط من السلوك الجنسي مرضية ومقززة . وحتى في التاريخ القديم لم تخل حضارة كبرى أو صغرى من مثل هذا . فروما القديمة قد شهدت ازدهارا للدعارة الخلقية . ومجتمع شبه الجزيرة الجاهلي لم يخل من مشابهاة لهذا . وفي أوروبا القرون الوسطى دفع عبث النسوة (مع رجال طبعاً) أزواجهن أن يصنعوا لهن أحزمة للعفة . وحتى المجتمع الإسلامي ، فيما بعد عصر الخلافة الراشدة ، لم يخل من تجاوزات أخلاقية غير سوية ، يمكن إدراكها من أدب وحضارة العصرين الأموي والعباسي . وهذه التجاوزات التي كانت ألصق بالحكام والأمراء وبعض الشخصيات العامة في المجتمع من شعراء وأثرياء لا يمكن الاستشهاد بها ضد الإسلام كدين لأنه يدينها صراحة ليس فقط على مستوى الفلسفات العامة بل وعلى مستوى الأحكام التفصيلية . وفي الإتحاد السوفييتي يتميز التقنين للممارسات الجنسية بالصرامة على العكس من التساهل الذي يبدو في دول شيوعية أخرى كبولندا وألمانيا الشرقية .. وبالتالي يمكن القول أن المسلك الأخلاقي لمجتمع ما ، وإن كان يتأثر بالأيديولوجية السائدة ، إلا أن الصياغة النهائية لهذا المسلك إنما هي من صنع الثقافة العامة ، والإرث التاريخي ، والوضعية الحضارية ، ونسق القيم السائدة في المجتمع .

وحتى لا تستغرقنا التفاصيل ، فإنني أذكر بأن الأيديولوجية كما سبق تعريفها تعبر عن احتياجات اجتماعية موضوعية . وهذه الاحتياجات ، ونجاح الأيديولوجيات في إشباعها ، هي على وجه التحديد العناصر التي يلزم أن يؤسس عليها تقويم هذه الأيديولوجيات .

- والتبسيط المختل للأيديولوجيات المعاصرة واحد من الآفاق الفكرية غير العلمية التي تصيبنا عندما نتعرض لهذه الأيديولوجيات . وهذا الفهم المختل للأيديولوجيات المعاصرة يرجع عادة إلى أن البعض منا يكون تصوراتها عنها من الدعاية الاعلامية المعادية التي تنطلق حولها ، كما

يرجع إلى أنه حتى البعض الآخر الجاد في قراءاته عن هذه الأيديولوجيات لا يزال يتعرف عليها في أدبيات القرن التاسع عشر بكل ما فيها من قصور . ولهذا فنحن لا نزال نقرأ للبعض أن النظام الرأسمالي يقوم على فلسفة فردية تقضى أن يكون الإنسان حراً حرية مطلقة وأن يكون حقه في الملكية لا قيود عليه ، بينما النظام الاشتراكي يؤسس على فلسفة جماعية لا تقيم اعتباراً للفرد وتدعو لإقامة نظام قوامه إلغاء الملكية الخاصة ، وإلغاء الأسرة والأديان ، وتحقيق عدالة اجتماعية على أسس مادية . وبالطبع فإن هذه التصورات المبسطة تتغافل عن التطورات التي تلحق بالأيديولوجيات المعاصرة ، ونسقط من حسابها الإضافات والتغيرات والتعقيدات التي تظهر في أدبياتها المحدثّة أو في تطبيقاتها المتجددة . ومن هذا على سبيل المثال أن يقوم تأمين لصناعة الفحم وصناعة الصلب وأن تمتد سيطرة الدولة في انجلترا إلى صناعات كثيرة ثقيلة أو استراتيجية . ومنها أن تكون صناعة السيارات وصناعة الطائرات في فرنسا هي في الأساس تحت سيطرة الدولة . ومنها أيضاً بقاء الملكية الخاصة بل واحترامها في أعنى الدول تشدداً في الممارسات الماركسية في الحكم . وكذلك بقاء الزواج الكنسي في دول شيوعية مثل ألمانيا الشرقية والمجر . ثم وجود تعدد حزبي في بعض هذه الدول مثل يوغوسلافيا وألمانيا الشرقية ، بل ووجود حزب ديني (مسيحي) في دولة مثل ألمانيا الديمقراطية هو الحزب المسيحي الديمقراطي الذي يمثل بنسبة ١٠ ٪ من المقاعد في مجلس الشعب وهي نسبة ليست بالقليلة إذا ما عرفنا أن الحزب القائد وهو الحزب الاشتراكي الموحد يمثل بنسبة ٢٥ ٪ فقط ، هذا إضافة إلى أن رئيس مجلس الشعب الحالي ينتمي إلى هذا الحزب المسيحي الديمقراطي .

إن النظرة المبسطة أو الخطية أو الواحدية للتجارب والأيديولوجيات المعاصرة تؤدي عادة إلى تضخيم جزئيات أو فرعيات من الأبنية المعقدة للأنساق الفكرية والتنظيمية لها مما قد

يترتب عليه تنمية نوع من الحساسية المرضية أو المعقدة حيالها ، وبالتالي يصعب الاقتراب منها أو التعامل معها أخذاً وعطاءً ، وهو عيب يجعل إمكانية التعايش مع العالم المعاصر صعبة إن لم تكن مستحيلة .

- والرؤية التآمرية للإضافات الفكرية والأيدولوجية المعاصرة عائق آخر يحول دون تفاعلنا مع الواقع المعاصر . وقد يكون هذا نتيجة لتوهم البعض منا أن الأيدولوجيات إنما هي مجرد إبداعات (أو تخريجات) ذهنية مجردة لبعض المفكرين الذين هم موضع شك ، وكذلك عدم إدراك هذا البعض للضرورات الاجتماعية - الاقتصادية التي نشأت في رحابها ومن أجلها هذه الأيدولوجيات . ودون دخول في التفاصيل فإن مثل هذه الرؤية هي التي تترجم في كتابات كثيرة تصدر بين ظهرائنا - وتوشك أن تكتسب نوعاً من الاستقرار والقداسة - تتحدث عن مؤامرة يهودية لهدم العالم والسيطرة عليه (ويأتى الإسلام في مقدمة أهداف المؤامرة بالطبع ..) لمجرد أن بعضاً من الرواد الكبار الذين عرفهم العالم الحديث وأثروا في تطوره تأثيراً بارزاً هم من اليهود . ويأتى في مقدمة هؤلاء بالطبع دارون عالم التاريخ الطبيعي* ، وفرويد عالم التحليل النفسي ، وماركس عالم الاقتصاد ، ودوركايم عالم الاجتماع . وبغض النظر عن جوانب الاختلاف أو الاتفاق مع كل أو بعض ما كتبه هؤلاء ، بل وتجاوز العصر للكثير من الإضافات والمعطيات الفكرية والأيدولوجية التي قدموها ، فإن الموقف الرافض العصبي تجاههم هو في محصلته النهائية سلبي وليس إيجابياً . ذلك لأنه حتى ولو لم تكن هناك حاجة للاستفادة الجادة من الإبداعات العلمية لهؤلاء ، فإننا على الأقل نعيش مع آخرين عصراً واحداً يتأكد توحده المكاني والزمني يوماً بعد يوم ، بل وساعة بعد ساعة ، مما يفرض علينا أن نقبل بتفاهم وتعامل

* لم يكن داروين يهودياً ، بل كان مسيحياً مخلصاً . ولكن هذا خطأ نفّس في الأديان الدينية التي غالباً ماتفتقد إلى الحدود الدنيا من التدقيق العلمى .

وتعايش مع هؤلاء الآخرين .

وخلاصة القول بشأن الأيديولوجيات المعاصرة أنها إنسانية المصدر ، وموقوتة بظروفها التاريخية ، وتعبر عن احتياجات اجتماعية وحضارية . وهى قابلة للتعديل والتبديل والتطور ، كما أنها تعمل فى الواقع الإنسانى وعلى الأخص فى المساحة المتعلقة بأمور المعاش ، تلك المساحة التى تترك الأديان (والدين الإسلامى على وجه الخصوص) الحيز الأكبر منها لخبرة الإنسان ومصلحته المرسله وعرفه واستحسانه . ومن هنا فإن إمكانية الأخذ عن هذه الأيديولوجيات فى حدود الضوابط الدينية الكلية لا يتعارض مع العقيدة الدينية ولا ينتزعها من مكانتها السامية فيستبدل الذى هو أدنى بالذى هو خير .

وفقنا الله تبارك وتعالى إلى ما فيه الخير وهدانا إلى سواء السبيل .

هوامش

- (١) ابن قتيبة ، الإمامة والسياسة ، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع ، القاهرة ، (١٩٦٧) ، الجزء الأول ، ص ١٦٣ .
- (٢) د . محمود اسماعيل ، الحركات السرية في الإسلام ، دار القلم ، بيروت ، (١٩٧٣) ، ص ٤٢ - نقلا عن الدمشقي في تاريخ الجهمية والمعتزلة .
- (٣) الشهرستاني ، الملل والنحل ، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع ، القاهرة ، (١٩٦٨) ، الجزء الأول ، ص ١١٥ .
- (٤) أحمد أمين ، ضحى الإسلام ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، الجزء الثالث ، الطبعة الثامنة ، ص ٢٧٨ ، ٢٧٩ .
- (٥) الشهرستاني ، المرجع السابق ، ص ١٤٧ .
- (٦) أحمد أمين ، المرجع السابق ، ص ٧ .
- (٧) يمكن لمن يرغب في استيضاح هذا الأمر بمزيد من التفصيل أن يعود إلى الدراسة المنشورة للكاتب في مجلة الطليعة القاهرية ، عدد مارس ١٩٧٧ ، ص ٩٩ وما بعدها ، تحت عنوان « الصواب والخطأ في مسألة اليسار الديني » .
- (٨) الإمام محمد رشيد رضا ، تفسير المنار ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة (١٩٧٢) ، الجزء الأول ، ص ٤٦ .

(٩) Encyclopedia International, Corlier Incorporated, New York, (1970), Vol. 9, p. 131.

ليس المسلمون يميناً ويساراً

د . مصطفى كمال وصفى

كتب السيد الدكتور محمد رضا محرم فى هذه المجلة مقالا استكمالا لفكرته عن أن المسلمين يسار ويمين وتعقيباً على ردنا السابق عليه ، وجاء مقاله بعنوان « بل المسلمون يسار ويمين » ..

وقد تبين لى من مقاله الأخير هذا أن هناك خلافاً كبيراً بيننا فى أصول المسائل التى يركز عليها هذا البحث . وأمر هذا الخلاف ليس غريباً فى بحوث الإسلاميات المعاصرة .

ولذلك رأيت أن أعرض لأصول المسائل القابعة وراء هذا الخلاف ، لأنه يجب حسمه من جذوره بدلا من الدوران فى حلقات مفرغة . غير أننا قبل أن نعرض لهذه المسائل ، نتناول بعض الملاحظات العارضة التى أبداهها السيد الأستاذ الدكتور محرم والتى تنم عن سوء التفاهم .

وفى الوقت نفسه نغض النظر عن المسائل التى أوضحناها بما فيه الكفاية فى المقال السابق ، والتى لا تحمل التأويل وسوء التفسير .

بعض الملاحظات العارضة :

١ - نسب إلينا السيد الأستاذ الدكتور محرم التناقض بين ما قررناه من

أن الانتماء السياسى هو واجب على المسلم وتكليف له ، ثم إنكارنا بعد ذلك حقه فى الانتماء السياسى .

والواقع أنه لا تناقض ..

فإن حقه الواجب عليه فى الانتماء السياسى : أى الانتماء السياسى إلى النظام الإسلامى .

وما ننكره عليه : هو الانتماء السياسى لغير النظام الإسلامى أو النظم التى تدعى الإسلام وتستند إلى عقائد زائفة .

والسياق العام للمقال فى الموضوعين واضح فى ذلك وضوحاً تاماً وأرجوا أن يزيد اتضاح هذه الفكرة عندما نتعرض للكلام على التوازن الدستورى فى الإسلام والأحزاب .

٢ - قال سيادته : (إن استدلال الدكتور وصفى بقوله تعالى : « إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم فى شيء » هو توظيف للآية الكريمة فى غير موضعه يصادر المناقشة ولا يخدمها) « صفحة ١٩٣ » .

ولم أفهم ذلك ولم يتضح لى وخاصة بعد مقارنة بين الأسباب التى أبدأها - والتى تعتبر منقطعة عن هذه النتيجة - وبين ما هو واضح من مفهوم الآية كما جاء فى كتب التفسير .

٣ - هناك خلط كثير فى المقالة فى فهم الفردية والديمقراطية الحرة أو الليبرالية (ذات النظام الاقتصادى الرأسمالى) أدى إلى نتائج غير سليمة . ونحن نحيل فى ذلك إلى مراجع النظم السياسية والقانون الدستورى .

٤ - ليس صحيحاً ما ذكره الأستاذ الدكتور الكاتب من أننى أهاجم اليسارية من الناحية الخلقية عندما ذكرت آثار المذهبية فى أحكام الزنا .. فأنا أعلم أن فى الناس زناة فى كل زمان ومكان . ولم أرد أن أخص البلاد الشيوعية بظاهرة الزنا . ولكنى أقول إن بعض النظم

تتسامح في الزنا ولا تحاربه إلا في حدود معينة بينما يمنعه الإسلام ويمنع وسائل الاقتراب منه . وقد فصلت القول في الأسباب التي جعلت أحكامه تختلف في النظام الديمقراطي الحر عنها في النظام الاشتراكي عنها في النظام الإسلامي .

١ - الغزو الفكري للعالم الإسلامي

وأول ما نتعرض له من الموضوعات التي أدت إلى الخلاف في الرأي ، هو تقرير أمر واقع هو أن العالم الإسلامي يتعرض لغزو فكري من أصحاب المذاهب والنظم الأجنبية .

فالواقع التاريخي أن العالم الإسلامي كان وحدة مترابطة في عهد الدولة العثمانية . وكان الرباط الواضح بين دويلات هذا العالم هو الرباط الإسلامي .

فلما ضعفت الدولة العثمانية سارعت الدول الأجنبية لإرساء أقدامها ونفوذها في العالم الإسلامي ، وعمدوا إلى ترويج شعارات غير إسلامية ليستبدلها أهل هذه المنطقة بشعار الرابطة الإسلامية ، وذلك كإحياء النعرة القومية أو الأصل التاريخي أو العروبة لتحل محل الجامعة الإسلامية التي تربط هذه الدول ببعضها .

ثم تطور الأمر تطوراً خطراً وذلك بتنازع الكتلتين الغربية والشرقية (الرأسمالية والشيوعية) على احتلال هذه البلاد بنفوذها وأفكارها ، وبعد أن لم يعد ثمة محل للاحتلال العسكري والاستعماري بسبب ما ينص عليه ميثاق الأمم المتحدة من منع ذلك . استبدلت الدول الكبرى بهذا النوع من الاحتلال الاقتصادي أو الثقافي الذي يخضع الدول الصغيرة لها .

وعمدت الدول الغربية (الرأسمالية) إلى تطويق الاتحاد السوفيتي والبلاد الشيوعية بحزام يمنع من أن يكون لهذه الدول نافذة على العالم

وذلك بإنشاء حلف الأطلنطى وحلف سعد آباد وحلف بغداد .

وأصبح من الجوهري أن تسعى كل من الكتلتين إلى بث نفوذها في منطقة الشرق الأوسط لأنها المنفذ إلى أفريقيا وجنوب آسيا ومنها إلى سائر أنحاء العالم .

ومن هنا كان الصراع رهيباً ومميتاً بين الكتلتين حول اجتذاب أهل منطقة الشرق الأوسط كل إلى جانبها .

فعمدت الكتلة الرأسمالية إلى استعمال مظاهر الحرية واتباع الأديان السماوية للقول بالتقارب بين الإسلام وبين هذا النظام .

وعمدت الكتلة الاشتراكية إلى مظاهر النظامية وإعلاء المصلحة العامة للقول بأن الاشتراكية من الدين الإسلامى أو أن الاشتراكية إسلامية .

وبذلك قامت حرب ضروس في هذه المنطقة بين الكتلتين لاستقطاب أهلها وتعاطفهم كل إلى جانبه مما يسهل احتلال هذه المنطقة اقتصادياً وفكرياً برضاها .

والواضح لنا أن الأستاذ الدكتور محرم - مع الاحترام - ليس على تمام الإطلاع على هذا الصراع وإلا لما أيد الانتشار الاشتراكي أو الشيوعي في العالم الإسلامى بملاحظاته التى أبدأها فى أول مقاله (صفحة ١٧٩ وما بعدها) بقوله : « ما دامت سيادة الفكر والتنظيم تتأكد لليسار فإن هذا يفرض على المسلم المعاصر أن يتعامل مع هذا الوجود اليسارى .. » .

وبقوله : « وإذا كان التفاعل الفكرى والتعامل التنظيمى محتماً بحكم الواقع المعاصر الذى نعيشه ، فإن جمع المسلم المعاصر بين صفتى المسلم واليسارى تصبح ظاهرة طبيعية بل ضرورة حتى لا تصيبه حالة فصام حضارى .. » .

وبقوله أنه « في مساحة الفكر الإسلامي يكاد يسود تسليم بأن المصالحة قائمة بين الإسلام وبين اليمين السياسي » .

وهذا التأييد للفكر اليساري يقوم على مزاعم لا أساس لها من الواقع . كما أنه ضار بالقضية الإسلامية أشد الضرر .

فالواقع أن الفكر اليساري - الاشتراكي والشيوعي - هو فكر خاطيء وضار بالمجتمع . بدليل ما ذكره الكاتب نفسه بقوله : « إن أيديولوجيات القرن التاسع عشر التي تنتسب إلى اليسار لحقتها في النصف الثاني من القرن العشرين تغييرات أساسية توشك أن تذهب بالكثير من ملامحها التقليدية » (ص ١٨٢ من مقاله) .

فلو لم تكن أسس هذه النظم مهترزة مترددة لما احتاجت إلى الترتيق والترميم الشامل في أقل من مائة سنة .

فإن الدين منذ ظهوره بنزول آدم عليه السلام قام على حقيقة واحدة هي الأركان الخمسة من التوحيد والصلاة والصيام والزكاة والحج - وإن اختلفت الشعائر في ظاهرها وفي حسن المعاملة وتحريم أمور اتفقت عليها الأديان .

ومنذ ذلك العهد وهو كالصخرة الأبدية الثابتة ، تهاجمها أفواج الأمواج الهادرة المتلاطمة وهو كما هو ثابت لا يتغير .. فكم من دعوى قامت باسم التجديد وتغير الظروف واتهام أهل الدين بعقم التفكير منذ بدء الخليقة ، وانقشعت وانتهت والدين ثابت كما هو . وسرى أن الشيوعية واليسارية يستنقشع حتماً وتنتهى وتموت والدين كما هو ، فإن التعديل هو بداية الفناء .

وهذه النظم اليسارية تقوم على أسس مخالفة لطبائع الأمور ولذلك فهي تسبح ضد التيار فلا تلبث أن يدركها الإنهاك فتموت .

إن هذا النظام يقول بتحويل الناس إلى شغالين بلقمة العيش عند

دكتاتوريين متحكمين يتصرفون في الناس حتى بغسيل عقولهم وتغيير
نفسياتهم ليصيروا يساريين بالإكراه ووسائل القمع .. وهو يلغى نظام
السوق والتعامل الطبيعي والأسس الطبيعية للحياة ليستبدل نظمه
الاصطناعية المتحكممة بنظم الغرائز الإنسانية الصالحة .

إن هذا النظام يحمل الناس على حزب واحد يجبرون عليه لتأييد
الزعماء الدكتاتوريين ويصادر حرياتهم مصادرة تامة وينزل بهم إلى
حضيض الآلات وجهائم القطيع وينزل على الناس أفظع أنواع التصفيات
الدموية والاضطهاد . وكفى ما سمعته في مؤتمر الأقليات الإسلامية في
لندن (٢٤ / ٢٨ يوليو عام ١٩٧٨) من أنواع النكال التي صبوها على
رؤوس المسلمين في الاتحاد السوفيتي حتى فتنوهم عن دينهم ..

إن هذا النظام يستعمل الأغليات العددية للعمال تحت ضغط
الكوادر ورؤساء النقابات المأجورين ومراقبات جاسوسية صارمة
وضغوط اقتصادية قاسية ، ولذلك تظهر على قمة من الحطام البشري
المنهك المغلوب ..

فهل يتمسك الأستاذ الدكتور رضا بعد ذلك بأنه من المحتم المفروض
على المسلم أن ينطوى تحت هذه النظم الفاسدة التي يتضح فشلها على
مر الأيام ؟ ..

وهل نستسلم لأعداء الدين ونملكهم رقابنا بهذه الحجج المادية
الواهية التي أبدأها السيد الأستاذ الدكتور رضا ؟ ..

ويؤسفني أن ألمس في كلام سيادته نوعاً من التفكير المادي الغريب .
ومهما كانت درجة المجاملة والتقدير الشخصي ، فإن تناول الموضوعي
لهذه المسألة يحتم علينا تسجيل هذه الملاحظة . فهو يقدر أن المسلم الذي
يتمسك بالإسلام « تصيبه حالة فصام حضاري نتيجة عجزه عن
التوفيق بين عقيدته الدينية وبين إدراكه اليومي لسلامة المعطيات
اليسارية » .

ويقول بأن التمسك بالدين يؤدي إلى الحيلولة دون « العمل على التغيير إلى ما هو أفضل والدفاع عما هو قائم أو بين الانفتاح على خبرات العصر ومعطياته والانغلاق على التراث القديم والاكتفاء باجتراره دون وعى وبغير فاعلية .. » والاهتمام بالقضايا العقيدية ابجردة دون الأمور العملية ؟ .. (صفحة ١٩٩ من مقاله)

ولانه يؤدي إلى « الرفض العصبي لكثير من التصورات الحديثة » ص ٢٠١ ويقول : « ولكنني أثبت هنا واحدة من الظواهر الأساسية التي تحول بين التصورات الإسلامية وبين معايشة الواقع والتفاعل معه والتأثير فيه ، وتمثل تلك الظاهرة في العجز عن نقل تصوراتنا من دنيا التجريد إلى دنيا الواقع فنحن أحياناً لا نختلف حول تقرير الحقوق وإثبات الحريات على مستوى القول ، ولكننا نبدو كأن الاتفاق مستحيل على مستوى الفعل » (ص ١٨٥) .

ويقول « والمقولة الحماسية التي نتملق بها أنفسنا صباح مساء حين نعلن أن (الإسلام صالح لكل زمان ومكان) لا تستقيم ما لم تؤسس على الاجتهاد المتجدد .. » (صفحة ١٩٦) .

فهذه الأقوال لا تنم عن تقدير حقيقى للإسلام ونظامه ، وتصف أنصاره بالتعصب والسلبية والجمود .

يضاف إليه ما برّر به انطواء الإسلام في الركب اليسارى لأسباب نفعية ، ولجورد الخضوع لصاحب الغلبة ولو كان عدواً للدين ولو كان تغلبه بأساليب حركية يقبض بها على ناصية العمال .

ومن جانب آخر هو يضيف أن عداوة المسلمين لليسار سببها مصالحتهم لليمين السياسى (صفحة ١٨١) .

وهذا القول شعور بجدّة النزاع بين الكتلتين اليسارية واليمينية في العالم الإسلامى ، فهو يقول : « ومثل هذا الارتباط المزيف بين الإسلام واليمين السياسى يؤثر بغير شك على التعامل الإسلامى السوى مع

اليسار السياسى . (صفحة ١٨١)

صحيح أن هناك حكومات ترتبط ببعض دول الكتلة الغربية ولكن هناك أيضاً حكومات أخرى تنطوى تحت جناح اليسارية . والمسلم الحق لا يؤيد السياسة المبنية على هذه المصالحة الغربية أو الشرقية لأن للإسلام خصائصه المستقلة عنهما وهو ينصر الإسلام لذاته لا لأجل اليسار أو اليمين ونحن نرى أن الاتجاه اليميني بدوره هو اتجاه أناني يخالف أصول الإسلام مخالفة جوهرية .

٢ - الأيديولوجية

إن الموضوع الذى نعالجه هنا هو من موضوعات النظم الدستورية والقانون الدستورى قبل كل شئ . ولذلك يجب أن يكون تناوله فى إطار الرؤية الواضحة - أو على الأقل الكافية - لأصول هذين العلمين . ولكن الأستاذ الدكتور محرم ينظر إلى الموضوع نظرة اجتماعية بحتة ، ويعتمد أقوال المؤرخين ونحوهم فى دعم أقواله مما يخرجهم عن التصور الصحيح لهذا الموضوع أى موضوع الانتماء السياسى .

فهو يعرف الأيديولوجية بأنها « نسق الأفكار والمعتقدات والاتجاهات التى تؤسس عليها طريقة الحياة لمجموعة محدودة أو طبقة أو مجتمع (صفحة ٢٠٣) .

ويعتمد كذلك القول بأن الأفكار والمشاعر التى تشكل الأسس الأيديولوجية ، تنهض عندما تعجز المعتقدات والقيم القديمة عن تقديم التفسيرات المقنعة والحلول للمشكلات المتجددة » (صفحة ٢٠٣ أيضاً) .

ثم يصر إصراراً عنيفاً على أن الدين يختلف عن الأيديولوجية اختلافاً كبيراً ، وأن الخلاف الذى دار فى بدء الإسلام كان خلافاً سياسياً تطور بعدها إلى خلاف عقيدى بين الفرق .

والواقع أن معنى الأيديولوجية هو أنها العقيدة الشعبية والإيمان العام بتعاليم المؤسس الأول للنظام ، متى أخذت طريق التنفيذ العملي بالتخطيط والتنفيذ ..

فهى ليست مجرد أفكار ومشاعر ، ولكنها عقيدة يجاهد أصحابها فى سبيلها ويموتون لإعلانها ويفنون فيها .

وبداية القول فى ذلك أن المقرر الآن هو أن لكل جماعة غاية اجتماعية نهائية تسود هذا النظام .

فالناس يجتمعون دائماً لغرض معين ، فإذا نظرنا إلى أصغر التشكيلات الاجتماعية لوجدنا أن الزواج يتم لغاية معينة هو إقامة الحياة المنزلية اللازمة للمعيشة الإنسانية ثم ينجبان الأولاد ، الذين يستحقون هذه الرعاية المنزلية والتربية ، وتهيئة المدخل الملائم للحياة العملية . وكل ما يتفق مع هذه الغاية الاجتماعية يكون مشروعاً ومحترماً ، وكل انحراف عنها يصيبه البطلان ويستحق الجزاء .

وكذلك الحال بالنسبة للتشكيلات والتنظيمات المختلفة التى تظهر فى المجتمع سواء كانت رسمية أو شعبية ، عامة أو خاصة ، كلها تحدوها أغراض معينة ويتعرض الخروج عليها أو الانحراف فيها للبطلان والجزاء .

فإذا نظرنا بعد ذلك إلى الدول والأمم لوجدناها أيضاً ترتبط بغرض اجتماعى « But Social » أو غاية نهائية « Finalite » . وقد كانت هذه الرابطة فى البداية - وبدون تعميم - هى رابطة الدم ، فكان أبناء القبيلة الواحدة أو العشيرة يجتمعون بعزوة العصبية ودفاعاً عنها . وكانت سياسة هذا المجتمع البدائى هى المحافظة على الرابطة وتأمينها . ثم ارتبطت هذه الجماعات القبلية بعد ذلك بالأرض فصار دفاعهم عنها وحفظها والتقدم باستغلالها هو محور سياسة هذا المجتمع . ثم أنشأت الأرض مشاكل فنية أخرى لحاجتها إلى مهندسين وزراع وصناع ينتجون الأدوات الزراعية اللازمة ويصنعون المنتجات الزراعية ، وتجار يتداولون

المحصولات والمصنوعات واحتاج هذا المجتمع المستقر إلى طرق ومواصلات وأضواء وغير ذلك فتطلب هذا المجتمع سياسة شاملة وتنظيماً عاماً لمختلف هذه الاحتياجات ولم تلبث أن نشأت احتياجات معنوية مجردة كالحرية والمساواة والعدالة وحسن التوزيع وكثير من المتطلبات المعنوية والأدبية والفنية التي شكلت نوعاً راقياً من السياسة التي تحتاج إلى فكرة معينة تكون معياراً عاماً ومناطقاً لتدبير مختلف الاحتياجات المادية والمعنوية .

وبذلك ظهرت فلسفات اجتماعية مختلفة تضع معايير الصواب والخطأ التي يجب أن يسير عليها المجتمع .

وفي الوقت نفسه ظهرت الديانات التي تضع هذه المعايير وتأمر الناس باتباعها وتعرض مخالفها لإبطال أعمالهم وعقابهم .

وبذلك ظهرت أصول بعضها وضعى من صنع الفلاسفة والمفكرين وبعضها الآخر دينى من صنع الله تعالى .

فإذا وصلت هذه الأصول في مجتمع ما إلى حد العقيدة الشعبية العامة ، بأن اعتنقها عامة الناس وآمنوا بها وأجريت الوسائل التخطيطية والتنفيذية اللازمة لتطبيقها فإنها تسمى - بالمصطلح الحديث - باسم الأيديولوجية .

فعناصر الأيديولوجية إذن ثلاثة : هى تعاليم مؤسس النظام ، وما يلحق بها من تعديلات القائمين على النظام بعد ذلك ، ثم الإيمان الشعبى العام بهذه العقائد ، ثم اتخاذ الخطوات العملية اللازمة لتطبيق هذه التعاليم وتنفيذها .

وليس هناك أى فارق بين الأيديولوجية الدينية والأيديولوجية الوضعية إلا فى أن الأولى من عند الله سبحانه وتعالى والثانية من عند الفلاسفة والمفكرين .

ونحن في الإسلام نسمى الأيديولوجية باسم العقيدة ونسمى الخطوات التنفيذية اللازمة باسم الشريعة . ولا خلاف عندنا في أن الدين عقيدة وشريعة وأن الشريعة تركز على العقيدة .

ومن المؤكد الذي لا نزاع فيه أن كل نظام سياسي إنما يركز على عقيدة خاصة يقوم عليها وينفذها . ولقد نهت في مقالى السابق إلى هذه الحقيقة الجوهرية ولكنها لم تحظ بالالتفات بل كان التركيز على الفرعيات التى لا لزوم لها . ولا جدوى في أن ندور في الفرعيات وننسى الرئيسيات ..

فالنظام السياسى لا ينفك أبداً عن العقيدة التى يقوم عليها . وهذه العقيدة هى التى تحدد التدابير التى يقوم كل نظام سياسى على تنفيذها . فإذا نظرنا إلى النظم الثلاثة التى يدور عليها موضوعنا ، وهى النظام الديمقراطى الليبرالى (الرأسمالى) والنظام الاشتراكى والنظام الإسلامى ، لوجدنا أن لكل منها أصولاً عقيدية يقوم كل نظام على تنفيذها .

فالنظام الديمقراطى الليبرالى (الرأسمالى) قام فى الأصل على أساس من الفلسفة الفردية التى قال بها هوبز ، ولوك وجان جاك روسو ومونتسكيو وغيرهم من فلاسفة القرن الثامن عشر ، والتى تجعل المصلحة الفردية أو الشخصية للإنسان هى الغاية النهائية للإنسان وتجعل دور الدولة هو تأمين هذه المصلحة ومنع تضاربها مع غيرها . وفى ذلك زعموا أن الإنسان كان يتمتع فى حياته الطبيعية الأولى بحقوق وحرىات مطلقة فى كل شىء وكل أمر . وأنه قبل بإرادته (عن طريق عقد اجتماعى) أن يتنازل عن بعض هذه الحقوق والحرىات ولذلك قالوا إنه لا يجوز إضافة قيود جديدة على هذه الحقوق والحرىات الأصلية إلا بإرادة العامة أى بقانون يصدره مجلس نيابى يمثل الشعب .

وهذا النظام لا يعرف الأيديولوجية بمعناها الموضوعى وذلك بسبب

تقديسه لحرية العقيدة . فما دام أن لكل إنسان أن يعتقد ما يشاء فإنه لا يكون هناك عقيدة عامة وبالتالي لا يكون هناك أيديولوجية في ذلك النظام .

ولكنه يعرف نوعاً من الإيمان الأجوف مغلفاً بغلاف شكلي فارغ لا مضمون له ، فهو يدافع عن الحرية .. ولكن حرية في ماذا ؟؟ هذا ما لا يتقيد به هذا النظام .

وبذلك قام هذا النظام على تعدد الأحزاب وعلى الصراع بين الحاكم والشعب وعلى المنافسة الحرة في الاقتصاد وعلى تسويغ الأنانية الشديدة في مختلف أوجه النشاط ، وانعدم فيه التضامن الحقيقي الذي يستلزمه النظام واستعيز عنه بتضامن شكلي أوجدته النصوص القانونية .

ولما ظهرت الاشتراكية عمد أصحاب هذا النظام الفردي الأصل إلى نوع من الحرب المضادة بتخدير العمال بوسائل شبه اشتراكية لرفع مستوى العمال وتأمينهم ضد العجز والمرض والبطالة ونحو ذلك . ولكن ذلك ليس من شأنه أن يخدعنا ، ويجعلنا نقرر أن هذه النظم أصبحت ذات صبغة اشتراكية ، لأنها في الحقيقة تجعل من العامل رأس مالى صغير برفع مستوى مصالحه الشخصية ، وبذلك يشتد الصراع لمحافظة على هذه المكاسب ضد الرأسمالى الذى مازال يعتبر طبقة مستغلة في مصالحها عن العمال .

ولقد وقع الأستاذ الدكتور محرم في هذا الخداع في أكثر من موضع وغره أن الرأسمالية عمدت إلى تحصين نفسها بهذه الطريقة وظنه تطوراً نحو الاشتراكية وهو في الحقيقة تأمين وتثبيت للنظام الرأسمالى . وهو لا يعتبر تطوراً في مذهبية هذه النظم ، لأنها - كما بينت - ليس لها مذهبية حقيقية ، واتفاقها الشكلي على تقديس الحرية لا ينفى الصراع الحاد القائم فيها بين الحكام والشعب وبين أصحاب الأموال والعمال . وكذلك عمد فقهاء النظام الرأسمالى إلى ابتداع أصول نظرية لتبرير

نظامهم وذلك بإحياء نظرية القانون الطبيعي ، والتمسك الظاهري بالدين بعد أن قامت في الأصل على انكاره ، والقول بنظرية المبادئ العامة للقانون ونحو ذلك ، ولكن تلك النظريات لم تأخذ طريق العقيدة العامة ولم تر سبيل التنفيذ العملي ، وبذلك ظلت أموراً نظرية في عالم الكتب وظل سلوك الناس ومنهج حياتهم على منوال مختلف .

ثم ظهرت الاشتراكية العلمية في منتصف القرن الماضي ، وهي تتصف بأنها علمية لأنها قامت على أساس من التحليل العلمي واقتربت بوسائل التخطيط والتنفيذ .

وقد صارت التعاليم التي قال بها كارل ماركس وفردريك إنجلز بمثابة إنجيل هذا النظام . وبذلك اتخذت أول صفة من صفات الأيديولوجية السابق ذكرها . وقامت بعدها دول اعتنقت هذه التعاليم كعقيدة شعبية عامة لا يسمح بغيرها ، فاتخذت ثاني الصفات اللازمة للأيديولوجية ، ووضعت الخطط واتخذت التدابير اللازمة لتنفيذ هذه العقيدة وبذلك صدق عليها الوصف الكامل للأيديولوجية .

وهذا النظام يقوم في الأصل على فلسفة صوفية تشبه الفكر الديني إلى حد كبير ، لولا أن كارل ماركس فارقه بدون مناسبة في طفرة من طفرات تفكيره .

فهو يقرر أن جوهر الذات الإنسانية منتج في حد ذاته فالذات كائن منتج بطبيعته وإنتاجه امتداد لأعضائه وطاقاته الذهنية والفكرية . ولـ هذه الذات تكمن فيها غريزة الطمع وحب السيطرة والتهالك على الدنيا ولذلك فهي تنقسم على نفسها ويقوم الصراع الداخلي فيها بين طبيعتها المنتجة الخلاقة وبين غريزتها الاستغلالية الجشعة . وهذه الظاهرة توجد في النشاط الاقتصادي للطبقة الكادحة تمثل الذات بطبيعتها المنتجة ، والرأسمالية تمثل هذه الغريزة الطماعة المستغلة . (الدكتور أحمد رشاد موسى - الأسس الفلسفية للنظرية الماركسية - مجلة القانون

والاقتصاد - العدد الرابع - السنة ٤٣) وقد كتب ماركس هذه الأصول في المخطوطات الاقتصادية الفلسفية عام ١٨٤٤ .

وهذه الفكرة في حد ذاتها لا تتنافى - فيما أرى - مع الأسس الدينية والصوفية بصفة خاصة ، والتي تقرر بأن هناك صراعاً في النفس بين الإخلاص والطمع .. ولكن كارل ماركس وثب بدون مناسبة ظاهرة إبان تأملاته المذكورة إلى القول بإنكار الله سبحانه وتعالى والقول بأن الله هو كائن مطلق تخلقه الذات الإنسانية بخيالها وهو في الحقيقة ليس إلا تعبيراً عما تشتهي أن تكون عليه (صفحة ١٠١ المرجع السابق) وانفتح بذلك باب التفكير المادى الذى لايس الفكر الاشتراكى .

وعلى أساس هذه الفكرة الصوفية أسس ماركس وإنجلز نظريتهما الاشتراكية بملاحمها المعروفة . وهى تبدأ بالقول بأن التفسير المادى للتاريخ يثبت وجود صراع أبدي بين الطبقات وأن هذا الصراع لن يحل إلا باتخاذ الحل الاشتراكى وذلك يتطلب أولاً هدم النظم السابقة على قيام النظام الاشتراكى لأنها صنعة الرأسمالية . ومن ذلك نظام الدولة ونظام الدين ونظام الأخلاق وكافة القوانين التى شرعت لوضع الطبقة الكادحة تحت سلاح السيطرة الرأسمالية .

وقد اختلف مفكرو وقادة الاشتراكية من بعد ماركس إلى مناهج متعددة بين الفوضوية والنقائية تطرفاً وبين الاشتراكيات الفيبيانية والمعنوية والمسيحية نعومة ولطفاً .. وكانت روسيا أسبق الدول إلى إنشاء دولة ذات حكومة اشتراكية أطلق على نظامها اسم الشيوعية . وتبعتها دول كثيرة كان من آخرها دولة الصين الشعبية كما تأسست أحزاب شيوعية في مختلف بلاد العالم ، ووقفت بعض الدول الاشتراكية موقف عدم الانحياز حتى لا تخضع للسيطرة السوفيتية القاسية .

وكان من الطبيعى أن يتخلى النظام تدريجياً عن دور المراهقة الأولى

والعنف الفتى القائم على شدة تطبيق المذهب . كما صادفت الأحزاب الشيوعية فى البلاد الرأسمالية كفرنسا وإيطاليا مصاعب عديدة لا يتيسر التغلب عليها إلا بالتضحية ببعض الأصول المذهبية الأولى .

وليس هذا مظهراً صحيحاً لهذا المذهب ولكنه دليل على الخطأ الذى شاب تكوينه الأول ، وليس الكمال إلا لله وحده .

وهذه التعديلات المتتالية ستكثر حتى يأتى زمان يكون هذا النظام غريباً عن أصوله فيطلق عليه اسم جديد يقوم على أسس جديدة كما حدث بالذات للشيوعية التى قامت بكل صفاتها وخصائصها فى مجتمع إسرائيل فى القرن الثانى قبل الميلاد وكانوا يعيشون حول البحر الميت ويتسمون باسم الحسويين أى المشفقين . فنددت بنظام الملكية الفردية ونادت بالملكية الجماعية وأوجبت المساواة المادية التامة بين الناس وأن يعيشوا فى سلام وأنهم جعلوا ما تحت أيديهم من أموال ومنقولات وملابس وأطعمة ومتاع ملكاً جماعياً شائعاً وحتى المنازل اعتبروها ملكاً جماعياً وتركوها مفتوحة الأبواب لكل رفيق من جماعتهم (الدكتور على عبد الواحد وافي - قصة الملكية فى العالم - مكتبة النهضة بالفجالة صفحة ٦٤) .

وانقضى هذا النظام وذهب مع الريح . ولو كان سليماً وطبيعياً لاستمر وبقي .

والواقع أن قيمة النظام تستفاد من طول عمره وقدرته على حل الصراعات ومنع الظلم وإقرار السلام . لأنه كلما كثرت الصراعات وكثر الظلم زادت التناقضات التى تؤدى فى النهاية إلى قتل النظام . وليس العائد المادى والكسب معياراً لعلو النظام ..

فإنك لو أتيت بعصابة من اللصوص وأحسنيت تنظيمهم فإنهم يحققون ربحاً مادياً كبيراً . فإن الكسب هو نتيجة التنظيم وليس نتيجة لسمو النظام وصدق غرضه الاجتماعى .

ولذلك فلا حجة في أن السوفييت أو الضين تقدموا اقتصادياً وزادت صادراتهم ، وإنما الحجة في ثبات النظام وقدرته على البقاء على طول الأيام .

وها هما النظامان الرأسمالي والاشتراكي يسيران بخطى حثيثة نحو إلغاء الأصول حتى يأتي وقت يزيد الإلغاء على ما بقي فيسقط النظامان كما سقط أمثالهما من قبل .

وأما العقيدة الإسلامية - أو الأيديولوجية بالتعبير الحديث - فهي تقوم على التوحيد وهو ليس بالقلب فقط أو باللسان فحسب ، بل كذلك بتنفيذ ما أمر الله به ومنع ما نهى الله عنه .

وهذه العقيدة تتمثل فيها الصفات الأيديولوجية السابق ذكرها ، فهي تعاليم منشئة هذا النظام وهو الله تعالى بما أوصى إلى عبده ورسوله ﷺ ، ونطق به كما في الكتاب والسنة ، وهي عقيدة شعبية عامة يدين بها جميع المسلمين ، يجاهدون في سبيلها بأموالهم وأنفسهم لتكون كلمة الله هي العليا ، وهي مصحوبة بالوسائل التنفيذية وذلك بما أمرت به كتب الفقه من أحكام تفصيلية في المعاملات والجنايات والأحكام من سياسة وقضاء وعادات وكل ما يتعلق بشؤون الحياة .

وجدير بنا أن ننبه إلى أن التنظيم التنفيذي لأصول الإسلام شامل لجميع مظاهر الحياة . وأن كل نشاط عندنا وكل وضع وكل وسيلة تنفيذية إنما تستمد من الشريعة الإسلامية فقط .

وكل أعمال المسلم سواء في نشاطه السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي ، في محيط أسرته أو أقاربه أو عمله أو أهل جيرته أو معاملاته أو جناياته أو قيامه بواجباته العامة وكل أحكامه إنما تنبع من الدين ولها وصف ديني من الوجوب والحرمة وما يدور بينها ، وتهيمن عليها مشروعية واحدة من الكتاب والسنة .

والسياسة الوحيدة المعتمدة هي السياسة الشرعية ، وهي معالجة

أمر المسلمين طبقاً للنصوص الواردة في الكتاب والسنة ثم بما يحقق مصالحهم الشرعية ، وذلك في شئون السياسة والاقتصاد والاجتماع ومختلف المجالات ، وهذه السياسة يكملها أن يقوم المسلمون بواجباتهم طبقاً للشرعية الإسلامية ، كالنصح والنصرة والشورى والبيعة والقيام بالمصالح العامة ودفع الضرر عن المسلمين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وسائر فروض الكفاية الواجبة على المسلمين جميعاً .

ولذلك فإن السياسة عندنا من الإسلام ومن أمور الدين والإيمان ، وإقامتها على وجهها الشرعى مرقوم بالجزاء . وليس عندنا في الإسلام دين منفصل عن الدنيا ، بل هما أمر واحد ، وكل سعى صالح للإنسان إذا اقترن بالنية الصالحة وهى الإخلاص فإنه يصير عبادة . وقال الإمام البخارى في صحيحه (كتاب الإيمان) : « باب ما جاء أن الأعمال بالنية والحسبة ولكل امرئ ما نوى . فدخل فيه الإيمان والوضوء والصلاة والزكاة والحج والصوم والأحكام وقال الله تعالى : « قل كل يعمل على شاكلته » : على نيته . نفقة الرجل على أهله يحتسبها صدقة » .

وقال الله تعالى : « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » فليس المقصود بهذه العبارة العامة الشاملة القيام بمناسك العبادات المفروضة والنوافل فقط بل أى سعى صالح كالجري على الرزق وتربية الأولاد والمساهمة فى الصالح العام فكل ذلك عبادة يجب التوجه فيها بنية الإخلاص لله .

وأما قوله ﷺ : أنتم أعلم أو أدرى بشئون دنياكم ، فمعناه أن الأمر الذى أشار به - كتأثير النخل أو حفر الخندق أو النزول فى موقع استعداداً للحرب - هو من الأمور التى لا نص فيها فهى من الأمور المباحة (التقديرية) التى يتخذ فيها رأى الخبراء . ولا يعنى أن القيام بها بنية الإخلاص ليس عبادة أو أنه يخرجها من أمور الدين .

هذا الفهم الأساسى للنظام الإسلامى يرد به على كثير مما جاء فى

مقال الأستاذ الدكتور محرم .

فهو أحياناً - يجنح إلى القول بأن هناك انفصلاً بين الدين والدنيا ، وأحياناً يجنح إلى القول بأن أمور السياسة مستقلة عن الدين ، ويكاد يعتبر أن الدين هو فقط الإيمان الداخلي للإنسان وإقامة العبادات المفروضة ونحوها . وأن ما دون ذلك هو من أمور الدنيا .

فهو يقول : « فالحقائق التاريخية تؤكد أن الكيانات السياسية للفرق قد عرفت قبل تصوراتها الفكرية أو العقيدية أو الدينية بصفة عامة » (ص ١٩٠) .

ويقول « أما ما يمكننا الاستفادة به من دراسة ذلك التاريخ بكل تعقيداته وخلفياته وملابساته فهو إقناع أنفسنا وإقناع الآخرين أيضاً بأن المجتمع المسلم مثله مثل جميع المجتمعات الإنسانية تسرى فيه القوانين الحاكمة للعمل الاجتماعى والفعل السياسى والنمو الاقتصادى والتطور الحضارى وأن أهله مثلهم كمثلى أهالى المجتمعات الأخرى ليسوا كلا مصمتا .. » (صفحة ١٩٥) .

وقوله : « وهذه المقولة تتطلب منا أن نتيقن أن الإسلام لم يعطنا تصوراً قياسياً لمجتمع يمكن أن نقيمه خارج الزمان والمكان » (صفحة ١٩٦) .

وقوله : « ولعل أخطر ما يقع فيه البعض أنهم يفترضون المساواة من وجهة نظر اعتقادية بين الدين والأيدولوجية » (صفحة ٢٠١) . وهذا كله يناهى ما ذكرناه من أن الأحكام الإسلامية هى مظلة واحدة تعلو الحياة الإسلامية كلها بمختلف فروعها وليس فيها التجزؤ المعروف فى النظم الحديثة والذي يوجد نظريات فرعية « Normes » تستقل كل منها بغاياتها وأهدافها وأغراضها وبالتالى بأحكامها ، ولكن الشريعة الإسلامية قانون عمومى واحد لكل العلاقات لا يفرق بين الأوضاع المدنية والتجارية ولا بين الأوضاع الإدارية والأوضاع

العادية ، لأنها كلها تخضع لمشروعية واحدة هي مشروعية العمل بما أنزل الله .

وقد حوّم الأستاذ الدكتور محرم في مقاله لاثبات رأيه السابق حول فكرتين إحداهما أن المسيحية تفصل بين الدين والدنيا ، والأخرى أن الفرق الإسلامية نشأت أولاً لأسباب سياسية ثم اتخذت لونا دينياً .

ولكن الواقع أن للمسيحية ظروفاً خاصة بها ، ففيها مثلاً نجد « دع ما لله لله .. وما لقيصر لقيصر » ثم إن المسيحيين لم يفلحوا في إنشاء دولة لمدة طويلة بعد المسيح ولجأوا للصحراء هرباً من عسف الرومان فلما كثر الأنصار ودانت لهم الأمور عمد رؤسائهم إلى استغلال سلطتهم الدينية لأكل أموال الناس بالباطل مما جعل النزاع يستحر بين الكنيسة والملوك في العصور الوسطى ثم اختطت الحياة السياسية مسلكاً غير ديني بسبب كتابات ميكافيللي وغيره كما اختطت الحياة التجارية مسلكاً آخر بسبب جشع التجار وبذلك بدت ظاهرة استقلال النظم عن بعضها وتفتتت وحدة النظام الذي يقتضيه الخضوع لمظلة العباد المتوحدة .

وأما من ناحية احتجاجه بأن الفرق الإسلامية نشأت أولاً نشأة سياسية ثم اتخذت لونا دينياً خاصاً بها فإن القول يفترض أن هذه الفرق قامت أولاً لأسباب دنيوية كالصراع على السلطة وهو أمر يستلزم أن نطعن هؤلاء الناس في إخلاصهم لله وأن نفترض نفاقهم . وهذا ما ينفيه أن السياسة من شئون الدين في الإسلام وأن الإسلام يمنع رمي الناس بالنفاق جزافاً . ولذلك يكون هذا الجدل بلا قيمة ما دمنا قررنا أن السياسة من الدين وأن القيام بها من فروض الكفاية الواجبة على المسلمين .

ولكن يبدو أن فكرة الأستاذ الدكتور محرم ليست راسخة تماماً عنده ، إذ هو يعود أحياناً إلى القول بشمول الإسلام ووحدة نظامه . فقد قال : « إن قدرة الإسلام على الصمود في ذلك الصراع بل

والتفوق فيه تكمن في كونه في جوهره ديناً سياسياً يتسع لاستيعاب كافة المتطلبات المعاشية للإنسان ويمد تأثيره إليها ، (صفحة ٢٠١) .
كما يقرر « أن أمور ديانا تتسع لتشمل كل ما يلي العقائد الدينية والعبادات الدينية » (صفحة ١٩٧) .

٣ - التوازن الدستوري في الإسلام والأحزاب

القاعدة العامة في النظم المذهبية - التي تقوم على إيمان عام أو عقيدة يعتنقها أغلب أفراد الأمة - أن هذه النظم تتوازن إذا تعلقّت الأمة (أى القاعدة الشعبية) بحقيقة إيمانية واحدة .

فإن ذلك من شأنه أن يحدث فكراً موحداً في الجماعة ، وهذا الفكر الموحد يؤدي إلى التضامن والتماسك في القاعدة الشعبية ، وبالتالي إلى وحدة الوسائل والأوضاع التي تسود الجماعة .

أما إذا تعددت العقائد في المجتمع الواحد فإن ذلك ينعكس على القاعدة الشعبية فتتمسك كل فئة بعقيدتها ، فتتشقق هذه القاعدة ويستمر الخلاف بين كل حزب وربما أدى ذلك إلى حرب أهلية .

وأما في البلاد غير المذهبية - كالبلاد التي تأخذ بالنظام الديمقراطي الحر الليبرالي والرأسمالية - فإنه بسبب عدم وحدة العقيدة فيها يجرى التوازن فيها بطريقة أفقية وهي أن تجري الانتخابات العامة بين الأحزاب ويتولى الحزب الفائز أمر الحكومة حتى يسحب البرلمان الثقة منه فتجرى الانتخابات من جديد وهكذا ..

ولما كان النظام الإسلامى هو نظام مذهبى يقوم على سيادة عقيدة واحدة لا منازع لها ، فإن توازنه يتطلب الطريقة الأولى وهي ربط الأمة (القاعدة الشعبية) بالإيمان الإسلامى ومنع أسباب الخلاف في العقيدة .

وهذا قانون ثابت في النظام الإسلامى في كل وقت ومكان ولذلك

فلا حجة فيما قرره الدكتور محرم من أن ما حدث في صدر الإسلام غير قابل للتكرار . بل هو يتكرر كلما تعددت العقائد في المجتمع الإسلامي .

كما أنه لا حجة فيما نقله عن المرحوم الأستاذ الدكتور أحمد أمين من أن الخلاف السياسي هو الذي أنشأ الفرق ، فإن الدكتور أحمد أمين مؤرخ والتاريخ يقع عادة في الأغلاط وفي عدم الدقة وإنما نحن نستند هنا إلى قانون علمي ثابت يرد الأمور إلى حقيقتها . وحتى لو فرض وظهر الخلاف في أول الأمر مغلفاً بخلاف سياسي فإنه لابد أن يكون البعض أقرب إلى السياسة الشرعية والبعض الآخر أبعد منها إلى الغايات الدنيوية وهو زبغ في العقيدة . فالأمران لا ينفصلان .

وهكذا فإنه لو أقحم على المجتمع الإسلامي المعاصر مبادئ يسارية وأخرى يمينية فإنه لابد أن يحدث هذا التشقق الخطير ولا بد أن ينقسم المسلمون إلى أشتات متنازعة . فإن الاختلاف لأسباب سياسية - بالمفهوم العصري - وليست راجعة إلى الدين والعقيدة هو انحراف في عقيدة أحد الطرفين على الأقل .

والخلاف بين المسلمين على اليسارية واليمينية هو انحراف في العقيدة بلا شك كما بينا في المقال السابق .

فالاشتراكي يؤمن بأن الاقتصاد هو الذي يحدد مسار التاريخ وأنه لابد من التدابير الاشتراكية لكي يوافق هذا المسار .

واليميني يؤمن بأن إرادة الفرد هي التي تصنع التاريخ والنظم وأنه لابد من حمايتها وإعلائها وتسليم المقاليد لها .

ونحن نؤمن بأنه لا إله إلا الله محمد رسول الله وأن الإرادة الربانية هي وحدها التي تحدد مسار التاريخ وتصنع النظم وأنه من الاشراك أن ننسب شيئاً من ذلك لغير الله سواء نسبناه إلى الاقتصاد أو إلى الإرادة الإنسانية بصورة مستقلة غير خاضعة لتصرف الله سبحانه وتعالى وقدرته عليها .

وقد طبقنا آثار المذاهب المختلفة على أمرين هما من أهم أسس
النظم ، وهما الملكية وحرية الإنسان في عرضه وتمتعه به (الزنا) فقلنا
إن المذهبية الاشتراكية أدت إلى القول بإلغاء الملكية الخاصة في الأموال
الإنتاجية ، والفكر الليبرالي يقرر أن الملكية الخاصة حق مقدس مطلق
فيما لم يقيد القانون ، والإسلام يرى أن الملكية الخاصة وظيفة اجتماعية
يقوم بها المالك بتحقيق المصالح الشرعية . وقلنا بالنسبة لحرية الإنسان في
عرضه أن الاشتراكية تحرض على الإنجاب في ذاته لتغذية موارد قوة
الدولة وأن الليبرالية لا تمنع في الزنا فيما لم يمنعه القانون صراحة وأن
الإسلام يقرر الابتعاد عن الزنا وأسبابه .

وبالنسبة للاجتهاد والشورى فقد قال الدكتور رضا كلاماً لم أفهمه
وبالتالي لم يحولني عن رأيي الأول .
ولييان أثر كل من الخلاف في العقيدة وفي الاجتهاد وفي الشورى في
أمر من الأمور نضرب أمثلة لذلك .

فبالنسبة لشهادة التوحيد مثلاً فإنه إذا أنكرها البعض أو أدوها على
غير الصيغة الشرعية بأن شهدوا أنه لا إله إلا الله ورفضوا الشهادة بأن
محمد رسول الله أو شهدوا بأن مع الله إلهاً آخر أو مع النبي ﷺ
رسولاً نبياً آخر جاء بعده فإن ذلك يكون خلافاً في العقيدة يجعل كل
فريق ينظر إلى الآخر على أنه كافر وبذلك يستحل دمه وماله فيقاتله .
وبذلك تنشأ الأحزاب والفرق من اختلافات العقيدة .

أما الاجتهاد الفقهي فهو يقتصر على النظر في شروط وأحكام من
أدى الشهادة أداءً صحيحاً ومن أداها أداءً فاسداً ، فهو يسير وراء
علماء الكلام والعقائد فيما قرروه من شأن الإيمان والكفر وليس ذلك
في ذاته سبباً في التحزب لأنه لا حق على البت في المسألة العقيدية .
وكل فرقة دينية لها فقهاؤها وقد يتعدون في الفرقة الواحدة ، السلف
الصالح من الجماعة قامت فيهم مذاهب كثيرة منها المالكية والحنفية
والشافعية والحنابلة ولم يؤد اختلافهم في الشروط والأحكام إلى التفتت

والانفصال . فكلهم على عقيدة واحدة رغم اختلافهم في الفروع . فلم نسمع أن المالكية حاربوا الحنفية أو غيرهم من المذاهب ، واتهموهم بالكفر ، ولكن سمعنا أن الخوارج حاربوا الشيعة أو أهل الجماعة أو غيرهم وأنهم اتهموهم بالكفر وذلك لما ارتآه الخوارج من أن مرتكب الكيبة كافر ، وما ارتآه الجماعة من أنه مؤمن عاص يعذب ثم مآله الجنة .

وهكذا ، فلا شك في أن اتخاذ بعض المسلمين للمذهب الاشتراكي الذي يقوم على القول بأن الاقتصاد يسير التاريخ ويحكمه وأنه لا بد من حتمية التطبيق الاقتصادي بالقضاء على طبقة الملاك وتصفيتهم بوسائل التأميم والمصادرة والوضع تحت الحراسة ونحو ذلك ، أو اتخاذ بعضهم الآخر للمذهب الليبرالي (الرأسمالي) بما يقرره من تسويق الأنانية والاستغلال والخضوع للقوانين الوضعية لمجرد أنها تعبير عن الإرادة العامة بزعمهم ، كل ذلك يجعل إيمانهم غير خالص ، إذ يجب أن يعتقد أنه ليس هناك من هو أفضل من الله حكماً .

٤ - ثبات الشريعة الإسلامية ومرونتها

وها نحن نلمس قيام الفتنة بين البلاد الإسلامية التي اتجهت اتجاهات اشتراكية وتلك التي اتجهت ليبرالياً رأسمالياً وكيف استحر هذا الخلاف بينهم لدرجة القتال أحياناً وتبادل المؤامرات والسباب والفتن مما لا يمكن أن يفوت الأستاذ الدكتور محرم .

إن الدعوة إلى التطوير والتقدم التي أبداها الأستاذ الدكتور محرم - هي بلا شك أمنية عامة - لها ضوابطها وأصولها التي تضع فارقاً بين التطوير والهدم .

وهذه الأصول تقوم على التفرقة بين الأحكام المتعلقة بأمور غريزية ، والأحكام المتعلقة بأمور ثانوية هي في الواقع كيفيات ومناسبات استيفاء الأمور الغريزية من حيث الكم والكيف والنسبة والسرعة ونحو ذلك . وقيل إن الأحكام الشرعية المتعلقة بالأمور الغريزية ثابتة لا يتأتى تغييرها .

وإن الأمور الثانوية مرنة وقابلة للتغيير حسب المكان والزمان .

فالإنسان منذ بدء الخليقة إلى آخر الزمان سواء كان ساكناً للكهوف أو منطلقاً في الفضاء بالصواريخ مازال وسيظل محتاجاً بغيريزته لحفظ النفس والنسل والجنس ونحو ذلك . فهذه الاحتياجات في ذاتها لا تتطور ولذلك فالأحكام الشرعية المتعلقة بها لا تتطور أيضاً . أما أنواع الطعام وطريقة تناوله ونحو ذلك فهي مرنة تتطور حسب الظروف .

وفيما يرى فإن هذه الأحكام المتعلقة بالفرائض هي بذاتها تلك التي تتعلق بحفظ الضرورات ، وهي الأمور التي إذا اختلت اختل المجتمع كله . وهذه الأمور خمس هي حفظ الدين ، والنفس ، والنسل ، والعقل ، والمال . . . وأما الأحكام المتعلقة بكيفيات استيفاء هذه المصالح فهي نوعان ، نوع يسمى بالحاجيات - وهي الأمور التي إذا اختلت وقع الناس في المشقة - ونوع يسمى بالتحسينات ، وهي الأمور التي تطلب للترفيه . وهذان النوعان - الحاجيات والتحسينات - هي التي تقبل التطوير .

ومن المقرر أن حفظ الدين هو أعلى مراتب الضرورة لأن اختلاله يؤدي إلى أشد الاختلال في المجتمع ولذلك يضحى بالنفس والنسل والمال في سبيله .

وذلك بسبب أن الدين هو مصدر جميع الأحكام والنظم ، فمنه تستمد أحكام السياسة الشرعية والأحكام الاقتصادية والاجتماعية وغيرها .

والإنسان عابد بطبيعته . ومعنى العبادة هو الخضوع اللات نهائي لغرض من الأغراض بحيث يضحى بنفسه وبكل غال في سبيله ، فإذا لم يعبد الناس الله سبحانه وتعالى - وله المثل الأعلى - سقطوا إلى عبادة شهواتهم أو أموالهم أو مراكزهم أو أولى النعمة عليهم أو بنينهم وزوجاتهم وكل ذلك لا يصلح للعبادة لكونه بدوره عاجزاً ومؤقتاً وظاهراً فقط فيسلم عابده إلى الشقاء .

ونضرب لذلك مثلاً .. فالمحافظة على الحج - وهو من فروض الدين - أمر واجب في ذاته ويختل حال الأمة إذا انصرفت عن هذه العبادة وأما طريقة الحج سواء كان بالطائرة أو على الدواب فهو أمر مرن يجوز أن يختلف حسب الأزمنة والأوقات ، والأحكام الشرعية المتعلقة بذلك كمكان الإحرام مثلاً - تقبل التطور أيضاً تبعاً لذلك . وكذلك الأمور التحسينية كالنزول في الفنادق واستخدام الأدوات المريحة فهو أيضاً مما يقبل التطور .

ولما كان اتخاذ المسلم لونا يسارياً أو يمينياً مما يؤثر في عقيدته وفي الأحكام الشرعية الأساسية فإنه بذلك لا يكون قابلاً لتطعيم الإسلام به ، فمن العسير مثلاً أن ننطلق من الإسلام في اعتماد وسيلة التأميم لأنها تقوم على أيديولوجية مختلفة قد يفترض فيها معاقبة الملاك على جرائم وهمية نسبت لهم وهي إحداث تراكم رأس المال عن طريق اختلاس فائض قيمة العمل ، فهو بذلك من قبيل أكل أموال الناس بالباطل وهو محرم شرعاً ، ومن المستحيل أيضاً أن نعتمد الوسائل الاحتكارية التي تنظمها الرأسمالية كالكرتيل والترست ، لأن النبي ﷺ قال إن المحتكر ملعون . وبذلك فلا يتيسر للمسلم أن يكون يسارياً أو يمينياً باسم التطوير ، فكل مذهب يقوم على عقيدة معينة وله وسائله المميزة .

وحرى بنا أن نذكر أن كل نظام من النظم يبتكر ليوفق فيه بين أصوله ودواعي تطور الحياة . فالنظام الرأسمالي يتجه إلى ابتكار وسائل للتوفيق بين حريات الأفراد وبين تدخل الدولة وبحيث يظل النظام حافظاً لخصيصة الحرية ومستفيداً في الوقت نفسه من مزايا تدخل الدولة وتظهر تنظيمات جديدة تنم عن الجهد والإبداع ، الأمر الذي نطمح أن ينجزه علماء الإسلام في هذا العصر .

وعلى الله التوفيق وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم .

الانتماء السياسي للمسلم : عودة للأصول

د . محمد رضا محرم

على صفحات مجلة المسلم المعاصر تفجر حوار حول اليسار الإسلامي وحول حق المسلم في الانتماء السياسي . وفي إطار ذلك الحوار اجتهدت فأبدت بعضاً من آرائى . وكان آخر ما قدمت دراسة نشرت في العدد الخامس عشر من المجلة تحت عنوان « بل المسلمون يسار ويمين » . وقد تمثل رد الفعل تجاه دراستى هذه في تعقيبات عدة نشر بعضها في العدد السادس عشر . ومن بين هذه التعقيبات فإن مقال الأستاذ الدكتور مصطفى كمال وصفى « ليس المسلمون يمينا ويسارا » هو الذى يستحق أن نعاود الوقوف معه ، وذلك لعدة أسباب :

أما السبب الأول فيتعلق بالموضوعية التى يتناول بها الأستاذ الفاضل القضايا التى يثور بشأنها الخلاف . وهذه الموضوعية تؤدى إلى استمرار الجدل بين سيادته وبين الآخرين بالتى هى أحسن . وبالتالي فإن فضيلة إسلامية ، وجهنا إليها الحق تبارك وتعالى وأمرنا بها فى شخص رسولنا الكريم ، تثبت فعاليتها فى حياتنا المعاصرة ، فتبثىء الشروط اللازمة لإمكانية قيام واستمرار حوار متحضر ، مهما بدت الأمور التى يثور حولها النقاش صعبة أو شائكة .

والسبب الثانى أن الأستاذ الكبير الدكتور وصفى يطرح فى كل ما

يكتب حول القضايا المثارة وجهة نظر متكاملة ، أو هي تبدو كذلك .
ولما كنت من جانبي أحاول أن أقدم وجهة نظر ثانية ، أزعم أنها تبدو
معالجة هي الأخرى متكاملة فإن من طبائع الأشياء إذن أن نتمكن من
الوصول إلى جوهر المسائل دون الحواشي والقشور . وهي النتيجة الأمل
التي تجعل من استمرار وتطوير الحوار ضرورة وواجباً .

أما ثالث الأسباب فيتمثل في كون الحوار الثنائي بيني وبين الدكتور
وصفي - في إطار الحوار العام الذي دار على صفحات المسلم
المعاصر - يعود إلى ما قبل تعقيب الأخير المشار إليه من قبل . فمقالتي
المعنون « بل المسلمون يسار ويمين » هو في حقيقته تعقيب لي على
ملاحظات أبقاها سيادته في العدد الرابع عشر من مجلة المسلم المعاصر
تحت عنوان « المسلمون وحق الانتماء السياسي » حول دراسة أخرى لي
كان قد سبق نشرها تحت ذات العنوان في العدد الثاني عشر من المجلة .
وهذه الخصوصية قد تفتح الأبواب على سعة لاستمرار الحوار واتصاله
وتطوره .

ولست أخفي على الأستاذ الجليل الدكتور وصفي ، كما لا أخفي على
القراء أنني وقد عرضت وجهة نظري في مقالين ، كنت قد تصورت أنه
ما عاد يبقى لدى المزيد النافع الذي أقدمه في هذا الخصوص . وكان
توقعي بعد أن عرض الدكتور وصفي وجهة نظره هو الآخر أن وجهتي
النظر أصبحتا في متناول المهتمين والمتابعين ، وأصبحت مسئوليّة كل
منهم أن يقيس كلا منهما على الأخرى عسى أن يتبين الصواب في أيهما .
ولكن مقال الدكتور وصفي المنشور في العدد السادس عشر من مجلة
المسلم المعاصر تحت عنوان « ليس المسلمون يميناً ويساراً » جاء ليهد في
عمر الحوار . ذلك لأن سيادته حاول أن يقدم بعضاً من مجهوداته
لاستعراض أصول المسائل القابعة وراء الخلاف الكبير القائم بيني وبينه ،
كما عبر في صدر مقاله الأخير . وقد كشف لي ذلك المقال عن التفاوتات
المنهجية بيني وبينه في تناول وتحليل المسائل والأفكار . كما كشف لي

أيضاً أن قاموس المصطلحات والمفاهيم لدى سيادته لا يستقيم وفقاً لفهمي ، وربما وفقاً للصياغات المقبولة على أساس من العلم . ولما كنت موقناً أن خطأ الاختيارات المنهجية مثلها مثل تشويه المفاهيم والمصطلحات ، يأتيان في مقدمة العوائق التي تحول بين الفاعلية الكامنة في المعطيات الإسلامية وبين التأثير في الواقع الإنساني الذي نحياه ، فقد أصبح واجباً أن أبدى رأياً في مثل هذه القضايا ، عسى أن تزول بعض الأخطاء أو أن تصحح بعض الأغلاط .

الانتماء السياسي للمسلم حق وحرية

عندما عرضت مسألة الانتماء السياسي للمسلم للمرة الأولى على صفحات مجلة المسلم المعاصر ، كان مجمل ما قدمت في هذا الخصوص أن الاختيار السياسي حق للمسلم المعاصر ، كما أن حرية في إتيان وممارسة هذا الاختيار مكفولة إسلامياً ، طالما لا يترتب على مثل هذا الاختيار خرق لأي من الضوابط الكلية التي قدمها الإسلام وقام على أساس منها . وهذا الحق ، وكذلك حرية ممارسته يقومان كما أوضحت وقتئذ على دعائم ثلاث حصرتها في الخبرة العلمية بالتاريخ الإسلامي بكل ما حوى من خلافات سياسية وصراعات ، ثم الحق الشرعي في الاجتهاد ، وأخيراً الحق الحضاري في استخدام لغة العصر ومقاييسه .

وعندما عقب الدكتور وصفى على تصوراتي تلك في العدد الرابع عشر من المجلة ، اتخذ من فهم الحق والحرية في الإسلام أساساً يصل به إلى القول :

« إن حق الانتماء السياسي هو واجب على المسلم وتكليف ملزم له ، وليس قدرة اختيارية إن شاء أتاها أو لم يأتها » .

وعن علاقة الحرية بإتيان هذا الحق وممارسته قال :

« ومن هنا كانت حرية الانتماء السياسى - وغيرها من الحريات - تكليف وواجب لإدراك المصالح التى يعتبرها الشرع » .

وفى تعقيبى فى العدد الخامس عشر على ذلك الإقرار النظرى بحق وبحرية الانتماء السياسى للمسلم ، نهيت إلى القيود والتحفظات بل والترهيب الذى أبداه الدكتور وصفى حين تعلق الأمر بمعيشة هذا الحق وحرية ممارسته فى المجتمع المعاصر ، إلى حد تصويره لتعدد الانتماءات السياسية فى المجتمع المسلم المعاصر على أنه « يؤدى إلى تقسيم المسلمين إلى فرق ، وإلى فتنة عارمة فى العقيدة ، وإلى خلافات جوهرية فى التطبيق تهدد أصول الإسلام » . وهى نتيجة بدت من وجهة نظرى مناقضة تماماً للمقدمات النظرية التى سبقت ، والتى تقر بالانتماء السياسى للمسلم كحق وحرية ، وتصوغ ذلك على أنه واجب وتكليف . ولم يسعنى إلا أن أثبت وقتئذ أن مثل هذا التناقض ما هو إلا تعبير عن عجزنا عن نقل تصوراتنا من دنيا التجريد إلى دنيا الواقع ، وهو ما يحول بين التصورات الإسلامية الصحيحة وبين معاشة الواقع والتفاعل معه ، والتأثير فيه .

وفى مقاله المنشور فى العدد السادس عشر من المسلم المعاصر ، حاول الدكتور وصفى أن يفند ما نسبته إلى سيادته من التناقض فقال : « والواقع أنه لا تناقض .. فإن حقه - أى حق المسلم - الواجب عليه فى الانتماء السياسى : أى الانتماء السياسى إلى النظام الإسلامى .. وما ننكره عليه : هو الانتماء السياسى لغير النظام الإسلامى أو للنظم التى تدعى الإسلام وتستند إلى عقائد زائفة » .

ورغم أن الصياغات الأخيرة فيها الكثير من الصرامة ، إلا أنها عاجزة عن إزالة التناقض الذى تم تسجيله من قبل . ولن أقف هنا عند الاستخدام التعميمى (أو الدارج) لبعض المصطلحات الواردة فى هذه المقبسات وفى مقدمتها مصطلح النظام الإسلامى ، فلذلك نصيبه من

الإبانة والمناقشة والتحليل فيما بعد . ولكنني ألفت الأنظار إلى أن التناقض لا يقوم من مجرد كون الانتماء السياسي حقاً للمسلم ، ولكنه ينشأ عن كونه حرية . ذلك لأن جانب الحرية في ظاهرة الانتماء السياسي إنما هو الترجمة العملية لإمكان استخدام المسلم للحق الذي تقرر له . وهذه الحرية إنما تكون بغير معنى مع غياب تعدد الاختيارات . وهذه الاختيارات المتعددة - أيما كان مضمونها - لا يمكن أن تتواجد أصلاً في إطار مصادرات فكرية أو حضارية تختار للناس ثم تتفضل عليهم بحرية الخضوع لذلك الاختيار المسبق ؟ . وما دام التناقض يقوم عند اعتبار جانب الحرية في الانتماء السياسي ، فقد كان الأولى بالدكتور وصفى وهو يحاول رفع التناقض الذي بدا لنا فيما كتبه ، ألا يعود إلى التركيز على إقرار الحق ذاته ، ولكن أن يركز على كيفية ممارسة ذلك الحق ، حتى لا تصبح حرية الانتماء السياسي للمسلم تكليفاً ملزماً من واجبه أن يؤديه ، بينما يصبح انضمامه إلى حزب سياسي معاصر إما انتماء منه لغير الإسلام ، وإما فعلاً مداناً يؤدي إلى تقسيم المسلمين إلى فرق ، وإلى فتنة عارمة في العقيدة وإلى خلافات جوهرية في التطبيق تهدد أصول الإسلام ..

وقد كنت تصورت أن في إقرار الأستاذ الجليل الدكتور وصفى بحق المسلم وحرية في الانتماء السياسي إمكانية لإقامة قدر من الاتفاق - ولو على المستوى النظري - بيني وبين سيادته ، ولكنه انتهى في مقاله الأخير : « ليس المسلمون يميناً ويساراً » إلى نفى تلك الإمكانية ، وأكد أن بيننا خلافاً كبيراً في أصول المسائل المطروحة للحوار والبحث . وهو الأمر الذي تأكد لي أنا الآخر بعد استعراضى لذلك المقال الأخير الذي أنهاه سيادته بأقوال له عن الثبات والمرونة في الشريعة الإسلامية جاء فيها بعد إشارة إلى الضرورات الأساسية للإنسان من حفظ للنفس والنسل والجنس ونحو ذلك ما نصه :

فهذه الاحتياجات في ذاتها لا تتطور ، ولذلك فالأحكام الشرعية

المتعلق بها لا تتطور أيضاً . أما أنواع الطعام وطريقة تناوله ونحو ذلك فهي مرنة تتطور حسب الظروف .

وهي نتيجة تبدو غريبة للغاية ، كما أنها تستعصى على أية محاولة للهضم العقلي ، بل ولا أكون مبالغاً إذا قلت أنها مخيفة ، خاصة وأن القضايا المثارة كانت تبحث في تشكيل وتطوير النظام السياسي للدولة ، والترتيبات الاقتصادية لمواردها ، والتنظيمات الإدارية لدواوينها ، وعلاقات القوى الاجتماعية الفاعلة في حياتها ، وغيرها من الجوانب الكثيرة المعقدة التي تتفاعل مع بعضها لإقامة النظام العام للحياة في المجتمع المعاصر .

وأحب أن أثبت هنا ، أنني وقد فجأتني هذه الخاتمة ، فقد أعدت قراءتها أكثر من مرة باحثاً عن مؤشر آخر يحولني عن فهمي هنا الذي تمنيت مخلصاً أن أنجو منه ، فلم أجد غير مثال آخر لإمكانية التطوير يتعلق بالأمور التحسينية المرتبطة بأداء فريضة الحج وتتمثل في إمكانية السفر بالطائرة والنزول في الفنادق واستخدام الأدوات المريحة .

وما دامت هذه هي حدود المرونة التي يراها الأستاذ الدكتور وصفي في الشريعة الإسلامية ، وما دام جهد الإنسان المسلم لم تترك له مساحة يعمل فيها غير اختيار وتطوير أنواع الأطعمة والأشربة والتكايا والمطايا وما شابه ذلك ، فقد كان من التداعيات التلقائية لفهم كهذا أن يسكت سيادته عن أحد المحاور الرئيسية فيما كتبت ، والذي يدور حول كون النظام السياسي للدولة ، والتنظيم الإداري ، والترتيبات الاقتصادية فيها ، وأنظمة الخدمات والتنمية الاجتماعية بها ، هي من الفروع والنوازل التي تقع تحت طائلة الاجتهاد ، ومتروك لكل جيل من أجيال المسلمين أن يكييفها وفقاً لمصالحه المرسله وعرفه واستحسانه وحاجته إلى دفع الضرر أو رفع الحرج . بل إن سيادته لم يعلق على كل هذا بغيز القول أنه لم يفهم عنى كلامي عن الاجتهاد والشورى وبالتالي

فهو لم يحوّل رأيه عما أبداه بشأنهما في كتاباته السابقة .

وهكذا يبدو جلياً أننى والدكتور وصفى يتحدث كل منا لغة غير لغة الآخر ، كما أن كلامنا يقف عند مستوى للحوار يخالف تماماً للمستوى الذى يقف عليه الآخر . وبالتالى فإنه لم يبق لى ولا لغيرى من المهتمين بمثل هذه القضايا غير خيار من ثلاثة : إما أن ينقطع الحوار ، وإما أن يستمر بكل هذه التفاوتات التى أشرنا إليها فيكون أشبه بما يسميه البعض « حوار الصم » ، وإما أن نخضع للمقتضيات العملية فنقبل بالرجوع بمستوى المناقشة إلى الوراء ، حيث نناقش الأوليات والأساسيات (الأصول) التى كان مفروضاً أننا قد تجاوزناها منذ زمن بعيد .

والاختيار الثالث هو فى حقيقة الأمر الممكن الوحيد . وذلك رغم أن الأخذ به قد يؤدى بنا إلى أنماط من الجدل فى الأساسيات الإسلامية تجاوزها المسلمون منذ عدة قرون ، وربما منذ أربعة عشر قرناً هى العمر الكامل للإسلام على الأرض ، كما أنه قد يؤدى إلى إعادة عرض بعض من المسلمات التى استقرت فى قاموس السياسة المعاصرة منذ عشرات إن لم يكن منذ مئات السنين . ولعله مما يشجعنا على ذلك أن ما قد يبدل من جهد فى تحديد المفاهيم وضبط المصطلحات ، إنما يكون بمثابة خدمة ثقافية أساسية لجمهير القراء ، فوق أنه قد يؤدى إلى توسعة التفاهم وضبط السلوك فى المجتمع المسلم المعاصر .

من هو المسلم ؟!

التعود على الشيء قد يسقط الكثير من ملامحه ومميزاته عندما يبلغ حدود الإدمان . ويبدو أننا تعودنا على استخدام صفة المسلم بطريقة آلية إلى حد أن سؤالا كهذا قد يفاجئنا .

ولأن الكتابات المتخصصة ، والكتابات السريعة قبلها ، عودتنا

الإسراف في استخدام اللفظ دون التوقف عنده ، فقد أصبح اللفظ يعيش في قاموسنا اليومي ، ويسبح في وجداننا الديني ، مختلطاً بشحنة من الانفعالات النفسية كبيرة ، في حين أن التحديد المعنوي للفظ مثله مثل الدلالات الأصولية له قلما تشغلنا في لقاءاتنا المتكررة معه .

وكثيرون هم بغير شك أولئك الذين يستغلون استقرار اللفظ من أجل تمرير معاني كثيرة معه إلى أذهان الناس خلسة . وما كانت هذه المعاني تمر لو حظى اللفظ بالقليل من التفحص لدلالاته الحقيقية أو الشرعية .

وقد حاول كثيرون أن يدللوا على إمكانية تصنيف المسلمين إلى يمينيين ويساريين انطلاقاً من تعريف اليساري واليميني في مصطلحات علوم السياسة المعاصرة . وقد ووجه هؤلاء بمقاومة عنيفة ترفض القبول بالمصطلحات ، وقد تمد عدوانيتها إلى ضمائر واعتقادات أصحاب تلك المحاولات . وبالطبع فإن تلك المقاومة تزداد عدوانية إذا كان الحديث يخص ذلك اليسار الذي تحمل (رغم أنه) أوزار الماركسية كما يتصورها المقاومون والرافضون .

وإنني لأزعم أن إثبات إمكانية تعدد الانتماءات السياسية للمسلمين تكون أسهل لو بدأنا بالشق الأول من مصطلحات مثل « المسلم اليساري » أو « المسلم اليميني » ، أي لو بدأنا بتعريف « المسلم » .

ومن الثابت أن الإنسان يدخل الإسلام بإرادته فيصير مسلماً . والتكليف في الإسلام يشترط له البلوغ والعقل . ويعنى ذلك أن الانتساب إلى الإسلام وحمل تكاليفه مسئولية فردية . وبالتالي فإن أحداً من الناس ليس بمستطيع أن يخرج مسلماً بغير إرادته من إسلامه هذا .

إن القاعدة في الإسلام أن شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله تعصم دم قائلها وأمواله إلا بحقها . وذلك تصديقاً لقوله ﷺ : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله ويؤمنوا بي وبما

جئت به ، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله.» ومن هنا فقد كانت غضبة رسول الله (ﷺ) من أسامة بن زيد شديدة ، وتوبيخه إياه موجعاً ، حين قتل الأخير - في حرب مع المشركين - رجلاً نطق الشهادة ، وظنه أسامة يخادعه لينجو بنفسه من القتل ليس إلا . وكان سؤال الرسول (ﷺ) الاستنكارى العنيف : هلا شققت عن قلبه لتعرف إن كان قالها أم لا ؟ ، وقد كرر (ﷺ) السؤال في غضب حتى إن أسامة رضى الله عنه ودُّ وقتئذ لو أنه أسلم بعد هذه الواقعة لتغفر له . ومن هذا القبيل أيضاً أن نفرأ من الصحابة مروا برجل من بنى سليم وهو يسوق غنماً فسلم عليهم فقالوا ما سلم علينا إلا تقية وقتلوه واستاقوا غنمه^(١) فنزل فيه قرآن يقول : « يا أيها الذين آمنوا إذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمناً تبتغون عرض الحياة الدنيا فعند الله مغانم كثيرة » .

ومحصلة ما تقدم ، ومثله كثير ، يوجزها الأستاذ حسن الهضيبي^(٢) في قوله : « وحكم الناطق بشهادتي : أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله أن نعتبره مسلماً تجرى عليه أحكام المسلمين وليس لنا أن نبخث في مدى صدق شهادته . إذ أن ذلك متعلق بما استشعره واستيقنه بقلبه وهو أمر لا سبيل لنا للكشف عنه والتثبت منه ، ولكن من شأن الذى يعلم السر وأخفى » .

أما عن تصديق العمل (وهو ما قد نرى بعضه) لما وقر في القلب (وهو ما يراه الله) فذلك يدخل في باب الإيمان ، وهى درجة من التصديق الحكم فيها لله جل شأنه . فالإيمان مصطلح أعلى في مدلولاته الدينية الاعتقادية من الإسلام . وفي هذا الصدد نترك المجال لباحث عظيم قضى منذ حوالى العشرة قرون هو أبو الفتح الشهرستاني ، وننقل من كتابه الشهير « الملل والنحل » قوله : « ففرق في التفسير بين الإسلام والإيمان . والإسلام قد يرد بمعنى الاستسلام ظاهراً ويشترك فيه

المؤمن والمنافق قال الله تعالى : « قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا » ، ففرق التنزيل بينهما . فإذا كان الإسلام بمعنى التسليم والانقياد ظاهراً موضع الاشتراك ، فهو المبدأ . ثم إذا كان الإخلاص معه بأن يصدق بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، ويقر عقداً بأن القدر خيره وشره من الله تعالى ، بمعنى أن ما أصابه لم يكن ليخطئه ، وما أخطأه لم يكن ليصيبه ، كان مؤمناً حقاً . ثم إذا جمع بين الإسلام والتصديق ، وقرن المجاهدة بالمشاهدة ، وصار غيبه شهادة ، فهو الكمال . فكان الإسلام مبدأ ، والإيمان وسطاً ، والإحسان كمالاً ، وعلى هذا شمل لفظ المسلمين : الناجي والهاالك^(٣) .

واستطراداً في هذا السبيل ، يمكن تأكيد أن العلم بإيمان الناس وكذلك تصنيفهم مراتب وفقاً للإيمان إنما هي سلطة ربانية وقدرة إلهية ، يختص الله بها ذاته العلية ، ويحجبها عن سائر خلقه ، ويمنعهم أن يزعموا لأنفسهم القدرة على إثباتها . ففي سورة النساء (الآية ٢٥) يقول جل شأنه : « ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات والله أعلم بإيمانكم بعضكم من بعض .. » ومن هذا القليل أيضاً ما ورد في الآية العاشرة من سورة الممتحنة في قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله أعلم بإيمانهن فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار لا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن .. »

ففي هذه الآية الكريمة جاء علم الله بإيمان المهاجرات مطلقاً ، بينما يجيء علم الذين آمنوا متوقفاً على امتحان أو سؤال منهم لهاتيك المهاجرات . وقد ورد في تفسير الجلالين أن هؤلاء المهاجرات يعتبرن مؤمنات بالسنتهن ، وأن الامتحان يكون بالحلف أنهن ما خرجن إلا رغبة في الإسلام لا بغضاً في أزواجهن من الكفار ولا عشقاً لرجال من

المسلمين . أما علم الذين آمنوا فإنه يعنى الظن بعد الحلف أنهم مؤمنات^(٤) .

وحتى لا يتخذ البعض من مقولة أن المؤمن كيس فطن مدخلا لهدم بعض إن لم يكن كل ما تقدم ، فإن الأمر قد يقتضى الوقوف أمام ظاهرة النفاق كما واجهها الرسول الحكيم وكما عاجلها القرآن الكريم . ففى الفهم القرآنى لا فرق فى الآخرة بين الكفر وبين النفاق . فإله تعالى يقول فى سورة النساء : « إن الله جامع المنافقين والكافرين فى جهنم جميعاً » . والقرآن يقرن بين الفريقين فى أكثر من موضع قرآنى خاصة إذا ما انصرف الحديث إلى الثواب والعقاب والجزاء والتقويم فى الآخرة . أما فى الحياة الدنيا فالأمر مختلف تماماً . فبينما كان الرسول يجاهد المشركين بالسيف كان عليه السلام يجاهد المنافقين بالحجة ، رغم أنه قد أمر أن يجاهد الكفار والمنافقين جميعاً وأن يغلظ عليهم . لذلك لم يكن غريباً أن رسول الله ﷺ لم يؤثر عنه أنه قتل منافقاً بل إنه منع من حاول قتل أحد المنافقين حتى « لا يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه » . ورغم أن الحق تبارك وتعالى أبلغه أسماء المنافقين من أهل المدينة فإنه صلوات الله وسلامه عليه لم يهدر دم أحد منهم . وقد صلى عليه السلام على رأس المنافقين عبد الله بن أبى بن سلول ، وهو الوحيد بين طابور المنافقين الذى تحدثت صفته فى القرآن لأنه صاحب القولة الشهيرة فى غزوة بنى المصطلق « لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل » ، والتى نزل بشأنها قوله تعالى فى الآية الثامنة من سورة المنافقين : « يقولون لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل والله العزة ورسوله وللمؤمنين ولكن المنافقين لا يعلمون » . بل إن عمر بن الخطاب رضى الله عنه عندما راجعه (ﷺ) فى شأن صلاته تلك وذكر له قول الله تعالى فى الآية الثمانين من سورة التوبة : « استغفر لهم أو لا تستغفر لهم ، إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم .. » قال له الرسول (ﷺ) : « لقد خيرنى رى » ، وأختار الصلاة . وكان أن نزل قوله

تعالى : « ولا تصل على أحد منهم مات أبدا ولا تقم على قبره إنهم كفروا بالله ورسوله وماتوا وهم فاسقون » .

فإذا أضفنا إلى ذلك قبول الرسول (ﷺ) افتتاح مسجد الضرار وإقامة الصلاة فيه رغم علمه بتزعم المنافقين لعملية البناء ، وأنه ما هدم المسجد وحرقه إلا بعد ما نزل من القرآن بشأنه ، لأدركنا أن الرسول البشر ما كان يصدر أحكامه على الناس إلا بالظاهر ، أما ما يتعلق بالسرائر فقد كان يكله إلى الله . فإن جاءه وحى بشأن الباطن عمل به ، وإن لم يجيء حفظ على الناس دماءهم وأموالهم وكافة حقوقهم بما نطقوا من الشهاداتتين .

والخلاصة إذن أن الإنسان يظل على إسلامه ما لم يخلعه بإرادته بقول صريح أو بفعل مجاهر من تكلم الأقوال والأفعال التي حددها الله عز وجل ، ووضحها الرسول عليه الصلاة والسلام ، والتي تدل على إنكار ما هو من الدين بالضرورة ، والتي لا حق لنا كمسلمين أو كبشر أن نزيد أو ننقص فيها . وحتى لو قام في داخلنا شك في البعض أو سوء ظن في البعض الآخر فليس يحق لنا أن نطاردهم لإخراجهم من الساحة الإسلامية ، ولا أن نتهمهم ، ولا أن نتبادل اللعان معهم ، ولا أن نقاتلهم . ذلك لأن « سباب المسلم فسوق وقتاله كفر » ، وأن « من رمى مؤمنا بكفر فهو كقتله » كما قال الرسول الكريم كما أنه « إذا قال الرجل لأخيه يا كافر ، فقد باء به - بالاثم أو بالإثم - أحدهما » ، وقد ترك الرسول (ﷺ) الإثم معلقاً على رأس المسلم المخطيء منهما متهماً كان (بفتح الهاء) أو متبهماً (بكسر الهاء) ، بل إنه (ﷺ) يرد التهمة على قائلها في مواضع أخرى حيث يروى عنه أنه قال « من كفر أخاه بغير تأويل فهو كما قال (٥) » .

فإذا وصلنا إلى قضية المسلم اليساري (والمسلم اليميني أيضاً) ، ففي مقدورنا الآن أن نتبين أن الصفة السياسية إنما هي اختيار حياتي ارتآه

الإنسان المسلم المعاصر صالحاً وارتضاه لنفسه . أما صفة « المسلم » فإنها لاصقة به لا يملك أحد من البشر الحق أو السلطة في أن ينازعه إياها أو أن يخلعها عنه وهو غير راض . وما دام أحد لا يستطيع أن ينفي عنه صفة « المسلم » أو أن يجرمه منها ، فسوف يبقى مسلماً شاء هذا الأحد أم ألى ، اتجه يميناً أو اتجه يساراً ، مادام هذا الاتجاه لا يلزم أن يترتب عليه إنكار ما هو من الدين بالضرورة . ووفقاً لاختياره السياسى ، وموقفه من قضايا مجتمعه ، وانحيازه بشأن مطالب مواطنيه ، فإنه سوف يضيف إلى صفة المسلم الأصلية صفة سياسية لاحقة وبالتالي سوف يكون مسلماً يمينياً ، أو مسلماً يسارياً ، أو مسلماً وسطاً ، أو غير ذلك من التصنيفات السياسية التى ابتدعها العصر وتعارف عليها المعاصرون .

ولعل فيما تقدم التعقيب الكافى على ما ورد فى كتابات الأستاذ الجليل الدكتور وصفى « وكتابات كثيرة مشابهة » حول استحالة أن يكون المسلم يمينياً أو يسارياً ، أو حول اعتبار الخلاف بين المسلمين على اليسارية واليمينية انحرافاً فى العقيدة ..

اليسار المسلم واليسار الإسلامى

عندما يشتد الصراع الاجتماعى فى بلد ما من بلاد المسلمين ، ويحدث ذلك كثيراً ، لا تعدم السلطة الحاكمة أن تجد من تخرجه إلى الناس ليتحدث عن الإسلام كدين للرحمة بقصد تجميد ذلك الصراع المستعر ، والتحفظ عليه ، ومصادرة العناصر الدينامية فيه . ومقولة أن الإسلام دين رحمة ينفى العنف حين ممارسة الصراع الاجتماعى هى بغير شك مقولة صحيحة . ولكن شرط صحتها أن يقوم المجتمع الإسلامى أولاً . ولأن ذلك المجتمع إنما يؤسس على العدل فإنه لا العنف يصبح ضرورياً كأداة للتثوير أو التطوير أو التغيير فى المجتمع يلجأ إليها المظلومون ، ولا القبول به يصبح مبرراً إذا ما لجأ إليه غير هؤلاء

المظلومين . وبالتالي فإن المغالطة في مثل تلك المقولات السابقة إنما تنشأ عن تحكيم قيم الرحمة ونفى الصراع التي تسود في مجتمع العدل الإسلامى على مجتمعات فيها من الظلم الكثير الذي يبعدها عن الإسلام .

والمثال السابق يكشف عن مسالك خاطئة نظرها نحن المسلمون المعاصرين ونحن نواجه مشكلاتنا الحياتية المتجددة والمعقدة . فنحن نستدعى القيم التصورية الإسلامية لنخلعها على مجتمعات تفتقد إلى الأسس الحياتية (سياسية واقتصادية واجتماعية) التي يمكن أن تستوعب هذه القيم .

والخلل القيمي والاجتماعى إذا وجد في مجتمع ما ، فإنه ينشأ عنه نقص في استقرار ذلك المجتمع ، وينعكس ذلك تفاوتاً في فهم القضايا الحياتية أو توزعاً للناس فرقاً وجماعات وأحزاباً يسعى كل منها لتعديل الأوضاع ، وتحقيق الاستقرار ، وإقامة التوازن العادل بين فئات المجتمع وقواه . وهذا السعى يمكن أن يكون هادئاً ، كما يمكن أن يكون عنيفاً ، وفقاً لدرجات التطور الاجتماعى ، ووفقاً لقدر الديمقراطية المتاحة للقوى السياسية والاجتماعية لممارسة العمل من أجل مطالبها وأهدافها . وإذا كان الخلل الاجتماعى والقيمى يفتح الباب للانتماء السياسى ، فإنه يكون من باب الاعتساف أن يتم تحكيم القيم السلوكية لمجتمعات التوازن في مجتمعات القلق ، لنتهى إلى نفى حق القوى السياسية والاجتماعية في ممارسة العمل السياسى وفقاً لتعدد الرؤى والتصورات .

ولعل أخطر ما تفرزه هذه المسالك والتحكمات الخاطئة أن يبدو الدين من مواقف هؤلاء المدافعين عن الواقع المتخلف الظالم كما لو كان يقبل بذلك الواقع ويبرره ، إن لم يكن يباركه ، أو كما لو كان يجرم المشاركين في العمل السياسى - بكل ما يكتنفه من خلافات وصراعات - والعاملين من أجل تغيير الظلم وإقامة العدل في المجتمع . وهى جميعها نتائج ظالمة تحمل الدين ما يتعارض وطبيعته الجوهرية

المتمثلة في العدل والكرامة الإنسانية .

ومع الأسف الشديد ، فإن موقف البعض من مسألة الانتماء السياسي للمسلمين يحمل في طياته صوراً من ذلك التناقض الذي أشرنا إليه سابقاً . بل إن الأمر قد ينتقل من حمل التناقضات العفوية إلى حمل المغالطات المتعمدة والتناقضات العفوية تنشأ عن اعتماد التصورات الذهنية المجردة والمنفصلة عن الواقع في أغلب الأحيان ، كما تنشأ عن الجذب الآلي لصور وسلوكيات وضوابط العمل السياسي في مجتمعات الإسلام المبكرة ، في عهود الرسول الكريم والخلفاء الراشدين ، ومحاولة خلعها قسراً على مجتمعاتنا المعاصرة . أما المغالطات المتعمدة فإنها تتولد عادة عن التعصب السياسي لحركة إسلامية - أو تنسب نفسها إلى الإسلام - بعينها ، مما يؤدي إلى الرفض الكامل لغيرها من الحركات السياسية في المجتمع ، إسلامية المنطلق والشعارات كانت أو غير إسلامية . والذين يقفون مثل هذا الموقف إنما ينقلون - بوعي أو بغير وعي - تركتهم التراثية والتاريخية حول الفرقة الوحيدة الناجية ، والتي يقابلها الهلاك المؤكد لبقية الفرق ، ويتعاملون على أساسها مع المجتمع المعاصر . وما دام هذا هو المنطلق والاختيار فإن مصادرة حقوق الآخرين في الانتماء وفي العمل السياسي تصبح مؤكدة ونهائية وغير قابلة للنقض . وهذا التشوه المنهجي في فكر البعض يصعب تقويمه ، كما يصعب التفاهم في وجوده مع هؤلاء البعض ، إن لم يصبح مستحيلاً . ومن هنا فإننا نكتفي فقط بتسجيل ذلك التسلط الفكري الذي يسيطر على هؤلاء ، ثم ندعهم وشأنهم ، ونتركهم لفعل العملية التراكمية للتاريخ ، فهي الوسيلة الوحيدة لتصفيتهم .

ومباشرة العمل السياسي في واقع مجتمعات المسلمين المعاصرة ، يمكن رصدتها وتحليلها واكتشاف قواعدها وضوابطها على مستويين . أولهما المستوى العام ، وثانيهما المستوى الخاص .

وفي المستوى الأول العام فإن أحزاباً كثيرة تقوم - وسوف تقوم - بممارسة العمل السياسى فى المجتمع . والمسلمون بوصفهم الكثرة الكاثرة من مواطنى هذه المجتمعات التى تنتسب إلى الإسلام مدعوون بدوافع دينية أو وطنية أو اجتماعية لتحقيق انتماءاتهم السياسية والعمل من أجل المصلحة العامة داخل هذه الأحزاب . وهذا الوجود الحزبى واقع معاصر لا يمكن تجاهله أو تجاوزه لأنه من مقتضيات الديمقراطية ومن مقتضيات السلام الاجتماعى فى المجتمعات المعاصرة .

وهذه الأحزاب العصرية قد تكون أحزاباً أيديولوجية أو أحزاب برامج والفارق الأساسى بين هذين النوعين من الأحزاب أن ثانيهما يشغل نفسه بالأجراءات العملية اللازمة لتحقيق المواجهة المرحلية للمشكلات التى يعانى منها المجتمع ، بينما ينحو أولهما إلى تأصيل نظرى لممارساته وأهدافه ومنطلقاته . وفى هذا التأصيل يقوم الحزب العقائدى بالبحث والتنقيب وراء الجذور التى تنشأ عنها المشكلات ، كما يقوم بتحليل القوى الاجتماعية الفاعلة فى المجتمع وتوصيفها وتصنيفها ، كما يجتهد منظرى الحزب العقائدى للوصول إلى تصور لميكانيكية عملية التغيير الاجتماعى . وفى النهاية فإن الحزب العقائدى يطرح عادة رؤية استراتيجية لعملية التغيير ، كمقابل للمرحلية العملية (البراجماتية) التى تميز أفعال وتصورات أحزاب البرامج .

أما فى المستوى الثانى الخاص ، فإنه من الممكن أن تقوم فى المجتمع إلى جانب الأحزاب العامة أحزاب ذات طبيعة خاصة ، ومن ذلك النوع تلك الأحزاب التى تصبغ اختياراتها وتصرفاتها وتصوراتها بالصبغة الدينية . وفى مجتمعات المسلمين فإن هذه الأحزاب يمكن إدراجها فى إطار ما اصطلح على تسميته « الحركة الإسلامية » . وفى حالة التعدد داخل هذه الحركة ، وهو الأمر المنطقى ، فإن تصورات متعددة للمشكلات المعاشية التى تعرض للمسلمين سوف تفرض نفسها . وهذا التعدد ينشأ عن تنوع الفهم للمعطيات الإسلامية الأساسية ، كما

ينشأ أيضاً عن مدى الوعي بالواقع الحياتي لمجتمعات المسلمين المعاصرة .
وهذا الوعي يتجسد في القدرة على إقامة المزاوجة وإحداث التفاعل بين
عناصر هذا الواقع وبين العناصر التراثية الصحيحة .

والمسلم إذ يختار العمل على المستوى الأول العام ، يبقى على
إسلامه ، مادام اختياره لا يحارب الدين الإسلامي ، ولا ينكر ما هو
منه بالضرورة . وإذا اختار هذا المسلم أياً من أجنحة التقدم في الحركة
السياسية فإنه يكون يسارى الاختيار . وهذا اليسارى الذى لا يؤسس
انتماءه السياسى على مناقضة للمبادئ والأركان الإسلامية هو
« اليسارى المسلم » ، والتيار الذى يعمل في إطاره (أو التيارات) هو
بغير شك « يسار مسلم » . وصفة الإسلام هنا تجرى بمعناها العام
التمثل في الاعتقاد بالله خالقاً وبمحمد (ﷺ) رسولا . وفي صياغة
معاصرة فإن « الإسلامية » هنا إنما تنصرف إلى توصيف الحالة المدنية
(من ناحية الاعتقاد) للأفراد المنتمين إلى حركات اليسار السياسى .

أما إذا انصرفت صفة « الإسلامية » إلى توصيف منهج أو مناهج
العمل الاجتماعى للجماعة أو الجماعات ، فإننا ننتقل من المستوى
الأول العام إلى المستوى الثانى الخاص من مستويات العمل السياسى .
وجناح الثورة والتقدم داخل الحركة الإسلامية ، إذ يعمل في هذا
المستوى ، إنما يعمل ضمن ما يمكن أن نسميه « اليسار الإسلامى » .
وتيارات الاستنارة والتجديد والإحياء مثلها مثل تيارات التطوير
والتثوير ، هى الأخرى أجنحة من ذلك التيار العام الواسع ، تيار
« اليسار الإسلامى » .

واليسار الدينى (الإسلامى) يتميز عن كافة اتجاهات اليسار
وتياراته ، إن لم يكن يمتاز عليها جميعاً ، بأنه يبدأ بمعطيات الدين ،
ويستهدى بتوجيهاته ، ويستهدف قيمه ومثله ، ويعتمد ضوابطه
ومقاييسه . وهذه « الواجهة » الإسلامية لا تعنى في ذات الوقت ، أن

صفة التدين ، أو الالتزام بقيم الدين ، تسقط عن البقية الباقية من الاتجاهات والتيارات اليسارية ، أو أنها حكر لتيار اليسار الإسلامى . ولكنها تعنى على وجه التحديد التزام هذا التيار الأخير بتوظيف مناهج الدين واستخدام أدواته - ما صلحت لذلك - لتحليل الظاهرة الاجتماعية ومواجهتها ، كما تعنى رجوعه المستمر إلى موازين الدين وقواعده التقويمية للحكم على صلاحية العمل الجماعى ، وصوابه ، وجدوى الاستمرار فيه . وهذا اليسار الإسلامى وإن كان يبدأ بمعطيات الدين ، ويحرص على الحركة فى إطار الدائرة الدينية ، فإنه فى الوقت نفسه لا يتردد عن الاستفادة من معطيات العصر ، وأدواته ، ومناهجه ، وخبراته ، سواء بأثر رجعى لإعادة تعديل وتركيب مناهجه الفكرية الذاتية ، أو بناء على تصور مستقبلى لإعادة تحليل الظاهرة الاجتماعية وحلها ، كما أنه يحرص على استمرارية الحوار المنهجى والموضوعى مع كافة التيارات الفكرية يسارية كانت أو غير يسارية ، ولا يعتبر نفسه فى خصومة مقدسة أو أبدية مع أى تيار سياسى لمجرد تميز هذا التيار تنظيمياً عنه^(٦) .

إن التفهم الموضوعى للتحليل السابق ، مع الإقرار بأن ضمير المسلم منطقة حرام لا يجوز تسورها أو التلصص عليها ، يفرضان علينا أن نقبل بوجود يمين إسلامى ويسار إسلامى داخل الحركة الإسلامية . مع التأكيد الدائم على أن الخلاف الحقيقى بين اليمين وبين اليسار فى الفكر الدينى ، قد تجاوز تاريخياً مرحلة إضاعة الجهد فى سفسطات كلامية أو مساجلات فلسفية شكلية تتعلق بالعقائد الدينية التى هى موضع تسليم كما هى موضع احترام من هذه الأطراف كافة . فقد فرض الواقع المعاصر ، بثقل المشاكل الاجتماعية الرهيب ، أن يدور الخلاف أساساً حول مسائل المعاش ، وأن يتركز الجهد والاجتهاد لتحقيق مصالح العباد . ومن هنا فإن المراهنة المعاصرة بين المجددين وبين المحافظين ، أو بين المستنيرين وبين الرجعيين ، أو بين اليساريين وبين اليمينيين ،

أصبحت تجرى على أمور الشريعة. وقضايا التشريع^(٧). وهى الأمور والقضايا التى ترك أغلبها لاجتهاد واختيار وفاعلية واستحسان المسلمين ، بينما تحدد أقلها بالنصوص الدينية القطعية الورود والدلالة .

ولو عدنا إلى كتابات الدكتور وصفى حول قضية الانتماء السياسى للمسلم فإن أول ما يتبين لنا أن سيادته لا يناقشها فى المستوى الأول العام ، بل إننى أكاد أؤكد أنه ينكر وجود مشكلة انتماء سياسى للمسلم على هذا المستوى العام ، إذ هو يرفض مسبقاً أن يكون للمسلم المعاصر الحق فى الانتماء أو العمل داخل الأحزاب السياسية المعروفة فى المجتمعات المعاصرة . وهو ما عبر سيادته عنه بأن التكليف الواجب على المسلم أن ينتمى إلى ما أسماه النظام الإسلامى ، وأن الانتماء إلى الأحزاب الأخرى إنما هو أمر منكر لا يجوز للمسلم إثباته لأنه ينشأ عن الأخذ بعقائد زائفة لا يقرها الإسلام .

أما فى المستوى الثانى ، مستوى الحركة (أو الحركات) الإسلامية ، فإن الدكتور وصفى يقبل بمشاركة الإنسان المسلم فى العمل السياسى ولكن سيادته يبدو منحازاً إلى الفكرة الموروثة التى تدور حول « وحدانية الحركة الإسلامية » ، كما أنه يرفض التعدد داخل هذه الحركة ، وينكر إمكانية تعدد المفاهيم السياسية والاختيارات الاجتماعية فى داخلها . ودليل ذلك أنه يسكت عن جانب الحرية فى مسألة الانتماء السياسى ، كما أنه يضيق المساحة التى يتاح للجهد البشرى الإسلامى أن يمارس فيها الاجتهاد والتجديد فى مجالات الفكر الإسلامى والشريعة الإسلامية ، ولا يتردد أن يرى فى هذا كله فتحاً لأسباب الخلاف فى العقيدة بما يؤدى إلى دمار المجتمع المسلم . يضاف إلى ذلك أن سيادته سريع الاستدعاء لظواهر الحياة السياسية فى مجتمعات المسلمين الأولى ليحكم بها (أو ليدين بها) ظواهر الحياة السياسية فى المجتمعات المعاصرة ، دون أن يأخذ فى الاعتبار الظروف الموضوعية التى أحاطت بهذه الظواهر أو بتلك ، وكأن لسان حاله يقول لنا أن الأوائل لم يتركوا

للأواخر شيئاً ، وأن النقل الذى يقبل به المسلمون جميعاً فى مجالات العقائد والعبادات يتحتم فرضه عليهم أيضاً فى مسائل المعاش ، وفى دنيا الخبرات الحياتية القحة .

وربما بسبب هذه الفروق الجوهرية بين منهجية الدكتور وصفى وبين منهجى فى مواجهة مسألة الانتماء السياسى للمسلم ، يبدو الخلاف كبيراً بينى وبين سيادته فيما يطرحه كل منا من تصورات حول الكيفية التى يمكن أن يعيش بها المسلم المعاصر حياة سياسية سوية ، وهى حياة لست أحسبها تقوم أو تستوى ما لم يرجع أخذنا من حاضرنا وخبرات عصرنا أخذنا عن ماضينا .

اليسار والاشتراكية والماركسية

لا يكاد يقوم حوار حول السياسة المعاصرة وكيفية ممارسة المسلم المعاصر لهذه السياسة حتى يتحول الحديث - عنوة أو اختياراً - إلى الرأسمالية والشيوعية والتبعية الفكرية والغزو الفكرى وغيرها من القضايا المحنطة التى كان واجبا علينا أن نتجاوز ظواهر الارتباط الطفولى بها - حباً أو بغضاً - منذ زمن طويل .

وهذا الالتواء بالحوار إلى مسارب جانبية ، إنما يدل - فى أحسن الفروض وأخلص النوايا - على تقدير متدنٍ وغير كريم لقدرة الإنسان المسلم المعاصر على الاستقلال الفكرى ، والإدراك العقلى ، والممارسة المسئولة لمتطلبات العمل السياسى فى المجتمع المعاصر . فالمسلم فى هذا المنظور لا يسعى مستقلاً وإرادته نحو تحقيق وجوده السياسى والاجتماعى فى مجتمع اليوم ، بما تقتضيه مصالحه وحاجاته وتكاليف الشريعة التى ينتسب إليها والتى توجب عليه أن يكون مسلماً قوياً يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ، ويعمل من أجل إقامة الأول وتغيير الثانى ، ولكنه على العكس من ذلك كله كائن فاقد الإرادة ، تابع الاختيار ،

أجنبي الانتماء ، عميل العقل . وللأسف الشديد فإن المنطلق الداخلي لهذا التصور للمسلم المعاصر هو نفس المنطلق العدواني لأجهزة الأمن في النظم الظالمة والمتخلفة التي تصور كل حركة وطنية (مدنية أو دينية) تعمل من أجل تطوير وتحديث وإقامة العدل ومعالجة الأخطاء والانحرافات فيه بأنها عمالة لقوى أجنبية ، واستيراد لأفكار ونظم غريبة عن المجتمع . ثم إن هذا الالتواء بالحوار يدل في تصور آخر على نزوع البعض من المفكرين وقادة الرأي - أو من يفترض أنهم كذلك - إلى إقامة نصب التخويف (خيالات المآلة - نواطير الحقل) في وجه الساعين من المسلمين المعاصرين نحو تطوير وتحديث النظم والحيوات السياسية في مجتمعاتهم .. والتكرار العصبى لهذا التخويف - مثله مثل الإصرار الديماغوجى على تجاوز العناصر الفكرية والموضوعية في القضايا والمسائل المثارة إلى الجوانب الدعائية فيها - إنما يدل على عمد من جانب البعض لنقل الحوار الدائر إلى غير الأرض التي بدأ عليها بقصد تغييب الجوهر الأصيل لهذه القضايا والمسائل ، ثم فرض الخضوع القهرى - القائم على شراء السلامة بالسكوت - على الأطراف الأخرى المشاركة في الحوار .

وإذا انصرف الحديث إلى الاختيارات السياسية التي تعمل على التقدم ومع استشراف العدل الاجتماعى ، مما يفتح الباب لمناقشة الانتماء إلى تيارات اليسار السياسى ، فإن ردود الفعل تكون أكثر حدة ، والجنوح بالحوار إلى غير ما قصد منه يكون أكثر عنفاً . ولما كانت أوزار الماركسية - كما يتصورها البعض - وفيرة وصارخة ، فإن مجرد إحكامها في الحوار قد يكون فيه من الردع الكفاية . فإن بدا أن غير اللبيب لم يفهم بالإشارة ، فليس هناك حرج يحول دون الاتهام المباشر باعتماد المعطيات الماركسية ، تصوراً أو منهجاً ، أو حتى لغة وصياغة . وفي هذا الصدد فإن خلطاً كثيراً متعمداً بين اليسار وبين الاشتراكية وبين الماركسية تتوفر له الفرص عن سعة ليقوم ويستبد بجو الحوار .

لقد حفظ الكثيرون عن الرسول (ﷺ) قوله « الحكمة ضالة المؤمن ، أنى وجدها فهو أولى بها » . وحفظ هؤلاء أيضاً عن الإمام ابن القيم فى إعلام الموقعين أنه : « إذا ظهرت أمارات الحق ، وقامت أدلة العدل ، وأسفر وجهه بأى طريق كان ، فثم شرع الله ودينه ورضاه وأمره » . ولكن هؤلاء جميعاً يدينون كل أنماط الحكمة التى تمخضت عنها خبرات العصر لمواجهة مشكلة الظلم الاجتماعى وإقامة العدل بدلا منه . بل إنهم قد يتجرؤون فيجرمون من يعتمد هذه الخبرات المعاصرة ، ويقفون ضده وضد العدل ذاته خاصة إذا ما بدا من هذه الخبرات لون يسارى أو رائحة اشتراكية . وليس يشفع للضحايا أن يكون فى التصورات اليسارية والوسائل الاشتراكية العلاج العلمى الأكيد - وقد يكون الوحيد - من الأمراض الاجتماعية المتنوعة التى تأخذ بخناق المجتمع المعاصر . وإذا لم يكن الجو الثقافى العام السائد فى المجتمع مهياً لاعتبار اليسارية أو الاشتراكية تهمة كافية ، ففى الشيوعية بعد خلطها بهما ما يكفى وزيادة .

والمفكرون الذين حملوا على عاتقهم مهام البحث عن الدعوة إلى - والعمل فى سبيل - العدالة الاجتماعية لم ينج أى منهم من مثل هذه الاتهامات ، إما بالتحامل وإما بالشبهة ، مادام من المستحيل إقامة البينة . فالأستاذ سيد قطب - وهو من يعرف الجميع - على سبيل المثال ، يبدو أنه كان لابد وأن يتحوط من ردود الفعل تجاه كتاباته الأولى عن الظلم الاجتماعى والعدالة الاجتماعية ، فإذا به فى تصديره لكتابه معركة الإسلام والرأسمالية يعلن : « فليقل من شاء كيف شاء ، من الطغاة المستغلين ، ومن رجال الدين المحترفين ، ومن الكتاب المرتزقين ، والصحفيين المأجورين ، إن الدعاة إلى إصلاح هذا الواقع الاجتماعى السيئ ، شيوعيون ، أو خارجون على القانون ، أو خطرون على الأمن العام ، أو دعاة هدم وفوضى ، وليحاربوهم بكل الوسائل الجهنمية التى يملكها الطغاة فى كل زمان ومكان .. » . ثم ينتهى رحمه

الله في خاتمة صحيحة النذير التي وجهها في مدخل الكتاب القول : « من ذا الذي يستطيع أن يقول إن وضعاً اجتماعياً تلك ثماره المتعفنة الخبيثة يمكن أن يدوم ، مهما أقيمت له الأسناد المنتحلة من فتاوى المحترفين ، أو مقالات المرتزقة المأجورين أو عسف الطغاة المستغلين .. إنه عبث .. عبث ضائع .. عبث ضد طبائع الأشياء » . وقبل الأستاذ سيد قطب وبعده لم يكن الإمام محمد عبده بالأسعد حظاً ، ولا كان الدكتور طه حسين ، ولا الشيخ علي عبد الرازق ، ولا الشيخ خالد محمد خالد ، ولا الدكتور محمد أحمد خلف الله .. إلخ . بل إن الصحابي الجليل أبا ذر الغفاري رضي الله عنه لم يسلم من الإدانة عندما أرخ له البعض من المعاصرين ورأى في أعماله مشابهاً لبعض الدعاوى الاشتراكية فكتب عنه أنه كان أول اشتراكي في الإسلام . فقد خرجت هيئة الفتوى المصرية وقتئذ تخطئه - أي أبا ذر - في اتجاهه ، وتجرح بصره بالدين وإن كانت قد عادت في مناسبة أخرى فأصدرت فتوى ثانية بصواب ذلك الاتجاه ، عندما تغيرت الظروف الأولى^(٨) ١١ .

وردود الفعل السريعة العنيفة تجاه القائلين بالعدل الاجتماعي والساعين إليه بما يصاحبها من خلط بغيض للمفاهيم السياسية ، تمثل بغير شك العائق الأكبر في وجه المحاولات الجادة للخروج بالإسلام وبالمقولات الإسلامية الصحيحة من عنق الزجاجة الذي تختنق فيه إلى الواقع الاجتماعي المعاصر ، لتلقحه عدلاً ، وتغمره رخاء ، وتظلمه أمناً ، فالإتهامات الصريحة أو الضمنية بمجاراة الماركسية أو بالنسج على منوالها - على سبيل المثال - تخيف المستنيزين من غير أنصار هذه الماركسية ، بينما هي لا تمثل في نظر أنصارها والمعتقدين بصحة معطياتها غير محاولات دعائية لا يؤبَّه بها . والمحصلة المنطقية لمثل هذه المواقف أن كل محاولات التطوير أو التحديث ذات المنطلقات الإسلامية تتعرض للوأد الجاهل وهي لا تزال في المهد ، مما يترتب عليه فقدان الإسلام للقوى الكاسحة القادرة دون غيرها على تمهيد الطريق

المدخل له إلى الحياة المعاصرة بكل تعقيداتها وتلافيها الفكرية ،
والأيديولوجية ، والتنظيمية . ولعله من الملفت للنظر ، أنه منذ عرف
التنوير طريقه إلى الحياة المصرية (والعربية بوجه عام) منذ بدايات
القرن التاسع عشر ، فإن دورة واحدة من دورات التقدم الفكرى (فى
إطار الدائرة الدينية) لم تستمر بغير انكسار أو تراجع . وبالمقابل فإن
جميع التيارات التى أعلن المتعصبون الحرب عليها كانت تتقدم ، بطيئة
أو مسرعة ، إلى الأمام . وبينما كانت الحركات الإسلامية تخسر بعض
الأرض التى تقف عليها ، كان الآخرون يكسبون من هذه الأرض
المزيد . وما كان غير هذا يمكن أن يحدث ما دامت الإبداعات الفكرية
والعملية المعاصرة جميعها تغوص فى أرض الواقع ، تمهدا ، وتفلحها ،
وتستولى على أناسها ، بينما الإنجازات الإسلامية - إن كان ثمة
إنجازات - وهى تبحث عن السلامة ، أو تحرص دون داع على الابتعاد
عن تهم المشابهة للمدارس المعاصرة ، تنزع إلى التجريد ، ومخاصمة
الواقع ، والتعالى عليه ، والإنفصال عنه . وجميعها ظواهر سلبية ، يجب
الخلاص منها ، وبطريقة جذرية ، إن كنا حقاً جادين فى تأكيد دور
مستقبلى للإسلام فى عالمنا المعاصر .

والأستاذ الدكتور مصطفى كمال وصفى فى تعقيباته المختلفة حول
مسألة الانتماء السياسى للمسلم كان عف القلم ، دقيق العبارة . فهو لم
يهم ، ولم يجرح ، ولم يجرم .. ولكن نقله للحوار إلى غير أرضه ،
وتوسعه فى الحديث عن الرأسمالية والشيوعية والغزو الفكرى وما شابه
ذلك ، كانا من الأمور التى دفعتنى إلى كتابة هذه الفقرات السابقة ،
التي أرجو أن يغفر لى القراء ما بدا فيها من الطول . أما عن التداخل
الذى بدا فى كتابات سيادته حول مصطلحات اليسار والاشتراكية
والماركسية ، والذى بلغ فى بعض المواضع حدود الخلط والتشويه ، فلنا
معه وقفة أخرى ، أتمنى ألا تطول ، كما أتمنى ألا يضيق بجفافها القراء .

ومصطلحات اليسار والاشتراكية والماركسية ، تتدرج فى ترتيبها

هذا من العام إلى الخاص . ويحسن أن نتفق مبدئياً على أن العام يفرض على الخاص بعض صفاته ، بينما الخاص لا يترتب له مثل هذا الحق على العام . ويعنى هذا أنه لا يجوز لأحد أن يحمل اليسار أو الاشتراكية ما يتصوره أخطاء أو انحرافات أو دنايا في الماركسية . كما أنه لا يحق لهذا الأحد أن يؤخذ اليسار بما يتوهمه مأخذ على الاشتراكية .

فتقسيم القوى السياسية إلى يسار ويمين يمكن أن يقوم بغير الارتباط بقضايا العدل الاجتماعى التى هى الهدف الأساسى للفكر وللعمل الاشتراكى . ففى مرحلة التحرير ، وهى المرحلة التى عاشتها كل شعوب المجموعتين العربية والإسلامية ، بل ولا يزال بعض هذه الشعوب يعيشها ، حيث تطفو القضية الوطنية على السطح وتجب القضايا الاجتماعية ، يقوم التصنيف إلى يسار ويمين على أساس الموقف من المستعمر المحتل . فالقوى التى تقبل بوجود المحتل ، أو تتعاون معه ، أو تسكت عنه تدرج فى قائمة اليمين ، بينما القوى التى تناهضه وتناضل ضده تدرج فى قائمة اليسار . وهذا التصنيف قد يمتد العمل به إلى داخل كل قوة من هذه القوى ، حيث توصف بعض أجنحتها باليسارية بينما يوصف البعض الآخر بما هو عكس ذلك . وحتى فى مجالات الفكر والثقافة ، التى تبتعد بصورة أو بأخرى ، عن السياسة العملية ، ولا تشغل نفسها بطريقة مباشرة بمسألة العدل الاجتماعى ، فإن تيارات التجديد والتحديث والاستنارة تحظى بالوصف اليسارى ، بينما تيارات التجميد وتقديس الموروث والخضوع للعادة الثقافية الرتيبة تحظى بالصفة اليمينية .

وعندما تتجاوز المجتمعات مرحلة التحرير ، فإن القضايا والمطالب الاجتماعية تعود وتطفو على السطح ويكون لها الأولوية . ولما كانت التطورات الاشتراكية تمثل الأدوات والوسائل والحلول الممكنة للمشكلات الاقتصادية - الاجتماعية فى المجتمع المعاصر ، فإن قوى اليسار تحترم هذه الخبرات الاشتراكية المعاصرة ، وتستعين بها لتغيير

المجتمع إلى ما هو الأفضل ، وتعتمدها سبيلاً إلى تحقيق مصلحة الجماعة (الأغلبية صاحبة الحق في مصطلحات السياسة المعاصرة) . أما قوى اليمين فإنها تقف عادة ضد التعديلات والتغيرات الاجتماعية ، ولذا فهي ترفض مسبقاً أغلب إن لم يكن كل المعطيات الاشتراكية وهذا الارتباط بين اليسار وبين الاشتراكية لا ينشأ عفواً ، كما أنه لا يترتب على اختيارات أو توافقات ذهنية مجردة ، ولكنه يمثل الناتج الموضوعي للتفاعل بين الدينامية التي يتصف بها اليسار وبين المستقبلية التي يتسم بها الجهد الاشتراكي .

والنظم والمدارس الاشتراكية يجمعها معاً شروط ثلاثة . وأول هذه الشروط يتمثل في الملكية العامة لوسائل الإنتاج . أما الشرط الثاني فهو اعتماد التنمية الشاملة وتخطيط الاقتصاد وسائل لتطوير الاقتصاد الوطني . أما ثالث هذه الشروط ، والذي يترتب تلقائياً على الشرطين الأولين ، فيتحقق بضمان التوزيع العادل لعائد العمل الاجتماعي . وهذا الشرط الأخير يمكن الوصول إليه فقط في حالة قيام الدولة بتولي المسؤوليات المباشرة بشأن توفير وتقديم الخدمات الأساسية للمواطن ، وفي مقدمتها حق العمل ، والمسكن ، والمأكل ، والملبس ، والانتقال . وطبقاً لدرجات التشدد أو المرونة تجاه الشروط الثلاثة السابقة تتحدد المواقف والخيارات الخاصة ، فتظهر في إطار الاشتراكية كتيار عام ، عدة روافد فرعية ، أي مذاهب . وقد يؤصل أى من هذه المذاهب اختياراته العملية باعتماد مجموعة من التصورات النظرية . بشأن عملية التطور التاريخي للمجتمعات . وهذه التصورات ، التي قد تكفي لإقامة نظرية متكاملة أو لا تكفي ، قد تتضمن منهجاً لفهم وتحليل ودراسة التاريخ ، وتحديداً لكيفية حدوث واتجاه حدوث التطور الاجتماعي ، وتعريفاً بالقوانين الموضوعية الحاكمة لعمليات التطور ، ثم تحليلاً للقوى الاجتماعية (والسياسية) الفاعلة في المجتمع وأهداف كل منها ، ودورها ، وأساليب النضال التي تلجأ أو يمكن أن تلجأ إليها

لإحداث تراكم تاريخي يحقق في النهاية بعض أو كل مصالحها .

وقد يبالغ أنصار الماركسية وخلصاؤها في تقديرها فيزعمون أنها دون غيرها الاشتراكية الوحيدة الحقيقية (أو العلمية) . بينما يبالغ خصومها فيصورونها كما ضخما من المغالطات والأخطاء والأحقاد . غير أن هذه المغالاة في التقدير أو التحقير لا تغير من الحقيقة شيئا . تلك الحقيقة التي تؤكد أن الماركسية ما هي إلا جزء من الصورة العامة المسماة الاشتراكية ، كبر هذا الجزء أو صغر ، رضى عنه البعض أم لم يرضوا . وكون الماركسية بمثابة الخاص من العام ، فإن الخروج على العام ومحاكمته بمقاييس ومغطيات الخاص يمثل خطأ منهجياً لا يحسن بالمفكرين ، ولا بالمتقنين بصفة عامة ، أن يقعوا فيه .

وقد انطلق الأستاذ الدكتور وصفى من هذا الخطأ (أو التغافل) المنهجي فوضع اليسارية والاشتراكية والشيوعية في سلة واحدة ، وراح يخلط بينها ، ويهاجمها جميعاً دون تمييز ، وبغير أساس منطقي أو فكري صحيح .. وأنقل من مقاله « ليس المسلمون يساراً ويميناً » بعض ما قاله :

١ - « فالواقع أن الفكر اليسارى - الاشتراكى والشيوعى - هو فكر خاطيء وضار بالمجتمع » .

٢ - « وهذه النظم اليسارية تقوم على أسس مخالفة لطبائع الأمور ، ولذلك فهي تسبح ضد التيار فلا تلبث أن يدركها الإنهاك وتموت » .

٣ - « إن هذا النظام - يعنى النظم اليسارية - يحمل الناس على حزب واحد يجبرون عليه لتأييد الزعماء الدكتاتوريين ومصادرة حرياتهم مصادرة تامة وينزل بهم إلى حضيض الآلات وبهائم القطيع وينزل على الناس أفظع أنواع التصفيات الدموية والاضطهاد » .

ثم يشير سيادته إلى أنه يكفى في هذا الصدد ما سمعه عن أنواع

النكال الذى صب على رؤوس المسلمين فى الاتحاد السوفيتى .

والمقتطفات السابقة التى أوردناها ، هى بعض ما أورده قلم الدكتور وصفى فى هذا الشأن . ونلمح فيها جميعاً ، ربطاً تحكيمياً بين اليسارية وبين الاشتراكية وهو أمر قد لا يطرد كما أوضحت من قبل ، ثم مطابقة بين الاشتراكية وبين الماركسية . أكثر من هذا ، فسيادته ، يقطع من الخبرات الماركسية ، أيديولوجية بعينها ، هى الأيديولوجية السوفيتية ، ثم يسحب كل ما لحق بها من سلبات ، قد تكون مرهونة بالظروف والملابسات التاريخية التى صاحبت قيام النظام السوفيتى ، ويضعها قسراً على رؤوس الاشتراكيين واليساريين جميعاً . وأحسب أنه يصير من نافلة القول أن نعود فنؤكد أن وحدانية الحزب ، وإن تغيب الدين ، ليسا من القواعد المطلقة ، ولا حتى فى داخل الكتلة الشيوعية . وقد أعطيت نموذجاً للتعدد الحزبى فى ألمانيا الشرقية فى مقالى « بل المسلمون يسار ويمين » فى العدد الخامس عشر من مجلة المسلم المعاصر . ثم جاءت الأحداث الحية التى نعيشها ونقرأها بالكاردينال « كارول فوجيتيلا » رأس الكنيسة البولندية فوضعت فى مركز الصدارة فى كنيسة القديس بيتر « بطرس » بالفاتيكان ، حيث أصبح البابا « يوحنا بول الثانى » الرأس الروحى للعالم الكاثولى . وكلها أمور تفرض علينا أن نتحرى الدقة فى تناولنا للقضايا والوضعيات المعاصرة ، التى جعلها الإعلام المعاصر ، معرفة مشتركة (مشاعية) بين المفكرين والكتاب وبين القراء العاديين ، حتى لا نبذو نحن الكتاب فى أعين هؤلاء القراء فى صورة متدنية لا تليق بكرامة الفكر ، ولا تتناسب مع مسئولية الكلمة .

ومع كامل الاحترام للأشخاص ، فقد بلغ الخلط أقصاه حيث بحث الدكتور وصفى عن عقيدة عامة تقوم على أساسها النظم اليسارية أو الاشتراكية فإذا به يزعم ويقول :

« فالاشتراكي يؤمن بأن الاقتصاد هو الذى يحدد مسار التاريخ وأنه

لابد من اتخاذ التدابير الاشتراكية لكي يوافق هذا المسار » .

والمبتدئون في دراسة الفكر الاشتراكي ، يعرفون أن هذا الدور الحاسم أو الرئيسي للاقتصاد في التأثير على العملية التاريخية ، إنما هو احتكار خاص للماركسية ، دون غيرها من المذاهب الاشتراكية . ونحن نجل الدكتور وصفي أن تكون هذه الحقيقة العلمية قد غابت عنه ، كما نجله أيضاً أن يكون قد عمد إلى استخدامهما على هذه الصورة رغم علمه بعدم صحتها . ومناقشة هذه المقولة من ناحية الصحة والخطأ ليس يعنينا . كما أن الدفاع عن المفاهيم الماركسية هو الآخر لا يعنينا ، ويحسن تركه لأتباع وأنصار وخلصاء الماركسية فهم الأحق بذلك ، كما أنهم الأقدر على القيام به . غير أن قدراً من الإيضاح لهذه الفكرة عن دور الاقتصاد التي يطعن بها اليساريون والاشتراكيون قبل الماركسيين يصبح ضرورياً ، كما أن الحد الأدنى من الموضوعية يوجب علينا أن نوضح ولو بصورة عابرة هذه الصياغات التي يلتبس فهمها على الكثيرين . فهناك فرق كبير بين أن يكون الاقتصاد هو العامل الوحيد الحاكم للعملية التاريخية . وبين أن يكون العامل الرئيسي أو الحاسم . كما أن القول بكون الاقتصاد يحدد مسار التاريخ هو غير القول بأن الاقتصاد يصنع التاريخ .

ففي أدبيات الفكر الماركسي ، يقوم الناس بصنع تاريخهم ، أما الذي يحدد تطور التاريخ فهو الظروف المادية (اقتصادية واجتماعية) والقوانين الموضوعية للحياة الاجتماعية . وعن المادية التاريخية (أى علم تطور المجتمعات في المفهوم الماركسي) يقول أحد المراجع الكلاسيكية (بل المدرسية) في شأن فاعلية الجماهير والأفكار في صياغة العمل التاريخي : « أما المادية التاريخية فقد ربطت الاعتراف بالقوانين الموضوعية للعملية التاريخية دياكتيكيا بفهم التاريخ كنتيجة لنشاط الجماهير ، وكشفت عن التأثير الواقعي للأفكار ولمبادرات الأفراد والجماهير على سير التاريخ »^(٩) .

فالمسألة إذن ليست بالاطلاق ، ولا بالبساطة ، اللذين يتيحان للبعض أن يستخدم بعض الأفكار والصياغات فيجردها من دقتها العملية ، ومن خصوصياتها ، ليدين بها كل الأفكار والفاعليات اليسارية والاشتراكية التى عرفها التاريخ المعاصر .

تبقى ملاحظة بشأن ما يديه الدكتور وصفى من إدانة لكل من الاشتراكية والرأسمالية ورفض لكليهما . إن هذا الموقف يبدو واضحاً فى الصياغات العامة أو الإنشائية . أما عند تناول القضايا التفصيلية ، فإن مواقف سيادته تكون متحاملة على الاشتراكية والفكر الاشتراكى ، بينما هى منحازة إلى الرأسمالية والفكر الرأسمالى . فالنظام اليسارى الذى يقوم - فى رأى سيادته - على أسس مخالفة لطبائع الأمور ، يؤخذ عليه كما يقول : « انه يلغى نظام السوق والتعامل الطبيعى والأسس الطبيعية للحياة ليستبدل نظمه الاصطناعية المتحكمة بنظم الغرائز الإنسانية الصالحة » . وهى صياغة لست أحسب غلاة الرأسماليين أنصار الاقتصاد الطبيعى ، يمكن أن يقولوا أكثر منها للدفاع عن نظامهم ، أو للطعن فى النظام الخصم . كما أن سيادته فى موضع آخر من مقاله يزعم أنه : « من العسير مثلاً أن ننطلق من الإسلام فى اعتماد وسيلة التأمين » . وهو بهذا القطع إنما يقدم الحصانة الأكيدة للاستغلال الرأسمالى ، كما أنه يحرم الفاعلية الاشتراكية من إحدى أدواتها الرئيسية المستخدمة فى إقامة العدل الاجتماعى . وكان الأجدر بسيادته بدلاً من المصادرة المطلقة لفكرة التأمين ، خاصة وأنها لم تعد غريبة حتى فى أعنى المجتمعات الرأسمالية ، كما أنها لم تكن غريبة فى مجتمعات الإسلام الأولى ، ثم إنها قد أثبتت فعاليتها فى إعادة الثروات القومية فى بلاد المسلمين (بترولية وغير بترولية) إلى أصحابها الشرعيين بعد أن كانت حكرًا للاستعمار الاقتصادى الغربى .. أقول كان الأجدر به أن يقدم الضوابط الإسلامية لاستخدام التأمين أداة لعلاج الظلم القائم فى المجتمع دونما تفجير لينابيع للظلم جديدة . وإننى أكتفى هنا بأن أضع أمام سيادته بعض ما كتبه المرحوم الأستاذ سيد

قطب في هذا الصدد'' ، حيث يقول :

« وفي يد الدولة أن تنزع من الملكيات ، وأن تأخذ من الثروات - بنسب معينة - كل ما تجده ضرورياً لتعديل أوضاع المجتمع أو لمواجهة نفقات إضافية ضرورية لحماية المجتمع من الآفات .. » .

« بل في يد الدولة أن تنزع الملكيات والثروات ، وتعيد توزيعها على أساس جديد ، ولو كانت هذه الملكيات قد قامت على الأسس التي يعترف بها الإسلام . ونمت بالوسائل التي يبررها ، لأن دفع الضرر عن المجتمع كله ، أو اتقاء الأضرار المتوقعة لهذا المجتمع أولى بالرعاية من حقوق الأفراد .. » .

نظم وأيديولوجيات

في أحد أشهر كتب التنظيم السياسي والإداري للدولة في تراثنا الخصب ، استعرض أبو الحسن الماوردي مسألة الإمامة ، وبحث في سبل انعقادها ، وقدم مجموعة من الخيارات العملية التي يجب الوقوف عندها للتعليم والاعتبار والفهم .

وقد سجل الإمام الماوردي أن الإمامة تنعقد من وجهين ، أحدهما باختيار أهل العقد والحل ، وثانيهما بعهد الإمام من قبل .

وعدد من تنعقد بهم الإمامة من أهل الاختيار قد يكون كل أهل العقد والحل من كل بلد ، وهذا الأسلوب مدفوع بأنبيعة أي بكر انعقدت بمن حضرها فقط ، وقد يكون خمسة قياساً على العدد الذي اجتمع علىبيعة أي بكر في سقيفة بني ساعدة ثم تابعه بقية الناس عليها فيما بعد ، وقد يكون ثلاثة يتولاها أحدهم ويشهد بها الآخرون جرياً على المسابقة مع عقود النكاح التي تصح بولي وشاهدين ، وقد تنعقد بواحد فقط لأن العباس قال لعللى رضى الله عنهما : أمدد يدك أبايك فيقول الناس عم رسول الله ﷺ بايع ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان .

أما انعقاد الإمامة بعهد من قبل فقد يكون العهد بها إلى واحد أو أكثر كما ذكر الماوردي . فقد عهد بها أبو بكر إلى عمر ، بينما عهد بها عمر إلى الستة من أهل الشورى . كما يحق للخليفة أن يعهد بالإمامة إلى اثنين أو أكثر ويرتب الخلافة فيهم مثلما عهد سليمان بن عبد الملك بها إلى عمر بن عبد العزيز ثم إلى يزيد بن عبد الملك ، ومثلما رتبها الرشيد في ثلاثة من بنيهِ ، في الأمين ، ثم المأمون ، ثم المؤمن^(١) .

فالاختيارات والبدائل التي يطرحها الماوردي ، كما يبدو في المستخلصات السابقة المأخوذة من أحد أبواب كتابه ، ما هي إلا انعكاسات مباشرة للخبرات التاريخية التي عاشها الماوردي أو تراكت لديه . وإذا كانت بحوث مسألة الإمامة ما هي إلا بلورة دستورية أو قانونية أو تنظيمية لتلك التراكمات التاريخية ، فإن قضايا الإمارة والوزارة والقضاء والحسبة والولايات العامة تجري عليها هي الأخرى ، ومن باب أولى ، فاعلية وتأثير الخبرة التاريخية .

ومنهج الماوردي في عرضه للأحكام السلطانية والولايات الدينية يمثل احترام القدامى لتأثير وفاعلية الحركة التاريخية ، وقدرتهم على التمييز بين الثابت والمتغير في المعطيات الإسلامية ، نظرية كانت أو عملية ، كما يعبر عن الطاقة النفسية العظيمة التي تجعلهم يحرصون على الخضوع لمقتضيات الدرس العملي للقضايا السياسية والاجتماعية فيبتعدون عن الخلط بين ما هو فقه محض تفرزه الاجتهادات البشرية الإنسانية وما هو تشريع إلهي ملزم بنصه ملزم بدلالته . وهو احترام نحمد الله أنه لا يزال مستمراً في كتابات كثيرين من المحدثين من أمثال المرحوم الأستاذ السهوري ، والشيخ محمد الحضري ، والدكتور عبد الحميد متولى ، وكثيرين غيرهم ممن تعرضوا لمسائل الولايات بصفة عامة ، ومسألة الخلافة على وجه الخصوص . وقد قدم الأستاذ فتحي عثمان عرضاً جيداً ، فيه الكثير من الإحاطة ، لاستمرار هذا الاحترام وذلك الفقه الصحيح للتراكمات التاريخية المتعلقة بالنظم السياسية والإدارية في

مجتمعات المسلمين في عدد سابق من مجلة المسلم المعاصر . بل وأكد سيادته أن هذه النظم إن هي إلا قطعة من التاريخ ، وقرر بشأن أمور الخلافة والحكم أن : « كل هذه أحداث تاريخية لا بد من تدبرها تماماً ، وقد تفهم بالقياس إلى ظروفها الخاصة المادية والاجتماعية . ولكن لا يمكن اعتبارها بحال سوابق ملزمة أو أحكاماً عامة مطردة »^(١٢) .

وإن دل هذا كله على شيء فإنما يدل على أن الحكم في الإسلام ، تنظيم وإدارة ، مؤسسات وإجراءات ، ليس مفروضاً من السماء لا رأى للناس فيه ، كما يدل على أن أية خبرة سابقة في هذه المجالات ليس لها قداسة يترتب عليها إلزام قهرى للمسلمين المعاصرين بمحاكاتها . وكل ذلك ينتهى بنا إلى القبول بما قاله الدكتور العميد طه حسين تعليقاً على ما يخذع عنه البعض بشأن نظام الحكم في الصدر الأول من حياة المسلمين : « والذين يظنون أن نظام الحكم في هذا الصدر من حياة المسلمين كان إلهياً يخذعون عن رأيهم هذا بما يجدون في أحاديث الخلفاء وخطبهم ، وفي أحاديث الناس عنهم وإليهم من ذكر الله وأمره وسلطانه وطاعته ، يحسبون أن هذا كله يدل على أن نظام الحكم منزل من السماء ، مع أنه لا يدل في حقيقة الأمر إلا على شيء يسير خطير في وقت واحد ، وهو أن الخلافة عهد بين المسلمين وخلفائهم ، وأن الله أمر المسلمين بأن يوفوا بعهد الله إذا عاهدوا .. »^(١٣) .

والإسلام لا يترك مساحة متسعة يمارس فيها المسلمون اجتهادهم لتشكيل الحياة في مجتمعهم فيما يتعلق بالشؤون الدستورية فقط ، ولكن في الشؤون الاقتصادية ، وفي التكييفات الاجتماعية أيضاً . وهذه الجوانب الثلاثة (الدستورية ، والاقتصادية ، والاجتماعية) تتكامل مع بعضها وتتداخل فتكون البنية الكلية للنظام الاجتماعى بمعناه العام .

وفي كل من هذه المجالات الثلاثة فإن المبادئ العامة ، أو الكليات ، أو المؤشرات ، أو المنائر الفكرية التى جاء بها الإسلام (أى التسميات

نشاء) قائمة وراسخة ، ولكن التفاصيل ، والدقائق ، والحشوات ،
والاجراءات ، كلها أمور متروكة للمسلمين يبدعون فيها ، ويكيفونها
وفقاً لمقتضيات الزمان والمكان .

ففى التنظيم الدستورى للدولة تجب الإمامة ، عقلاً وشرعاً ، كما أن
الشورى هى الأخرى مأمور بها ، ويأثم من يخرج عليها . ولكن الشرع
ترك للمسلمين تحديد مواصفات الإمام ، وكيفية اختياره ، وأساليب
المشاورة ، وكيفية بلورة التشكيلات الدستورية ومؤسسات الحكم ،
وتكييف العلاقات بين هذه المؤسسات وبين بعضها البعض ، وكذلك
العلاقات بينها وبين جماهير المسلمين . وفى الجانب الاقتصادى ، فإن
الضوابط الكلية لكيفية مداولة الأموال فى المجتمع المسلم قائمة ، ولكن
الأمور المتعلقة بالأشكال المتنوعة للملكية ، وكيفية إدارة هذه الملكية ،
والأساليب العملية لتوزيع عائد هذه الملكية ، الفردى منها والجماعى ،
متروكة كلها للمسلمين يقيسونها بمقاييس الزمان والمكان ، وهى تتبدل
من وقت إلى وقت ، وتتغير من موقع إلى موقع . أما فى مجال العلاقات
والمواضعات الاجتماعية ، ففىما عدا الأخلاقى منها ، وفيما عدا الجرائم
الاجتماعية التى أقيمت بشأنها الحدود ، فإن التشكيل التفصيلى المعقد
لهذه العادات والسلوكيات الاجتماعية يخضع أول ما يخضع لمقتضيات
الواقع بما يفرزه من عرف واستحسان واختيارات تراثية وتأثيرات
معاصرة ، طالما أن أياً من ذلك كله لا يتجاوز ما تقتضيه الكليات
الإسلامية الثابتة نصاً ودلالة . ولعل هذا هو بعض ما دعا الأستاذ
الدكتور عبد الحميد متولى ، وهو واحد من أساتذة القانون العام الدين
دأبوا فى إخلاص على دراسة مبادئ نظام الحكم فى الإسلام ، إلى
الانتهاء إلى نتيجة مشابهة حيث يرى أن : « المعاملات ، عدا الأحوال
الشخصية والموارث ، وهى تشمل ما نطلق عليها القوانين المدنية
والتجارية والدستورية والإدارية ، وغيرها من مختلف فروع القانون ،
وهذه هى التى تهمنى هنا ، وهى التى نعنينا فى الواقع بالكلام فى هذه

النبذة ، قد اقتصر القرآن بصددتها على بيان القواعد العامة ولم يعرض لتفصيلات وجزئيات اللهم إلا في النادر (كأحكام المواريث والأحكام المتعلقة بالأسرة كمسائل الزواج والطلاق) وذلك لأن الأحكام الشرعية الخاصة بتلك الجزئيات تتغير بتغير ظروف البيئة والمكان ، وتتطور بتطور ظروف الزمان^(١٤) .

ولست أحسب أحداً يجزؤ على الزعم بوجود مطابقة بين نظام الحكم في الصدر الأول ، ونظام الحكم الملكي العضوض لدى الأمويين ، أو نظام الحكم المتأثر بالموالي لدى العباسيين ، أو تطابق أى من هذه الصور الثلاث مع الصور التى قام عليها نظام بل نظم حكم الأمراء المماليك ، أو التى كان عليها نظام حكم الخلفاء الأتراك من بنى عثمان ، فأوجه الخلاف ، بل والتناقض ، بين هذه الصور المتعددة كبيرة للغاية ، ليس في الشكل فقط ، بل وفي الجوهر أيضاً . وليس يحل هذه التناقضات ، أو يبطل تلك الاختلافات ، أن يكون رأس الدولة في هذه المراحل جميعاً قد أسمى نفسه أو أسماه الناس « الخليفة » . فالتقويم الحقيقي للنظام - أى نظام - لا ينبى على ألقاب الحاكم أو الإمام ولكنه ينبى على فعل الإمام وصفاته ، كما ينبى على فلسفات ومواصفات مؤسسات الحكم والإدارة التى تشاركه مسئولية القيام على شئون المجتمع .

والنتيجة الموضوعية التى تنتهى إليها جميع التحليلات السابقة ، هى أن المبادئ الكلية لنظام الحكم في الإسلام ثابتة ومستمرة ، لا يحولها تنقل الزمان ولا تغير المكان . أما نظام الحكم ذاته فهو متغير متحول يدور مع الزمان ويتكيف مع المكان . فالتعدد التاريخي لنظم الحكم التى عرفت مجتمعات الإسلام أمر لا شك فيه ، واستمرار هذا التعدد هو في حكم المؤكدات التى لا بد وأن تحدث في الحاضر وفي المستقبل أيضاً . ومن هنا فإن الذين يحاكمون الآخرين بادعاء دخولهم إلى النظام الإسلامى أو خروجهم منه ، عليهم أن يوضحوا لنا ما يعنون بالنظام

الإسلامى . فإن كانوا يطلبون منا أن نعيش معهم إحدى صور الماضى التاريخى ، فلا لقاء بيننا وبينهم ، فهم شغوفون بعيش الماضى ، بينما نحن نعيش الحاضر ، ونصر على عيشه ، بل ونرتب لعيش المستقبل أيضاً . أما إذا كانوا يعنون بالنظام الإسلامى تصوراً للمجتمع المسلم المعاصر مؤسساً على مبادئ الإسلام الكلية ومؤثراته ، فنحن متفقون وهم ، وإن كنا نرجو منهم أن يتجنبوا التعميم والتعتيم وأن يوصفوا لنا الوسائل والكيفيات التى تقوم عليها الأبنية الدستورية والاقتصادية والاجتماعية لذلك المجتمع . ولعل فى ذلك التعقيب الرد الكافى على ما يبدو فى كتابات الدكتور وصفى حول التعارض بين الممارسة السياسية فى صورها المعاصرة وبين مقتضيات الانتساب إلى الإسلام ، مما قد يصحح الوهم أو الزعم بأن فى الانتماءات السياسية وفقاً لمقاييس العصر وأساليبه خروجاً على النظام الإسلامى .

وكنت فى مقالى المعنون : « بل المسلمون يسار ويمين » قد أكدت ضرورة أن نقيم تفرقة بين الدين وبين الأيديولوجية . ولكن الأستاذ الدكتور وصفى يرى غير ذلك ويصر عليه . وهو إصرار يبدو غريباً وغير مفهوم ، بل ومتناقضاً خاصة وأن سيادته قد اتهمنى بأن بعض أقوالى لا تنم عن تقدير حقيقى للإسلام ، وهو حكم أعتب عليه فيه ، خاصة وأن ما اجتزأه من مقالاتى وبنى عليه حكمه هذا كان مبتوراً عن السياق ومشوهاً . وإذا كان هذا الاتهام يعنى بمفهوم المخالفة أن سيادته هو الذى يحمل التقدير الحقيقى للإسلام ، فإن دعوته إلى النزول بالدين إلى مستوى الأيديولوجية إنما يعبر عن خلل فى منهجية البحث يجب الوقوف عنده .

وهذا التناقض الذى وقع فيه الدكتور وصفى إنما ينشأ عن التعميم الذى لجأ إليه فى تعريفه للأيديولوجية . فهو يعرفها بأنها العقيدة الشعبية والإيمان العام بتعاليم المؤسس للنظام ، متى أخذت طريق التنفيذ العملى بالتخطيط والتنفيذ . وهذا التعريف شديد العمومية ، ويغفل أو يتغافل

الدور الحياتي (الاجتماعي) الذي تلعبه الأيديولوجية في زمن ما ، وفي مجتمع ما ، ولمصلحة قوة اجتماعية ما . وهذا الدور الحياتي العملي للأيديولوجية ، هو الذي ينفي عنها صفات الاستمرار والثبات ، مما يقيم تفرقة واضحة بينها وبين الدين . وقد عاب الدكتور وصفى التعريف الذي قدمته للأيديولوجية بدعوى أنني أنظر للموضوع نظرة اجتماعية بحتة . ولما كان ذلك التعريف مأخوذاً عن الموسوعة الدولية (والناشر كورليير بنيويورك) ، وهي صادرة في أمريكا الشمالية ، وتعبر عن فهم غربي رأسمالي للمصطلح ، فقد رأيت أن أقدم مجموعة أخرى من التعريفات للمصطلح منسوبة إلى يساريين واشتراكيين وماركسيين تتنوع مواقفهم وتصدر تصوراتهم عن آفاق سياسية شتى^(١٥) . فرايمون أورن يعرف الأيديولوجية بأنها : « منظومة لتفسير العالم الاجتماعي تنطوي على نظام من القيم المقبولة ، وتقتراح إصلاحات ينبغي إنجازها وانقلاباً يخشاه الناس أو يأملونه » . ويعرفها آدم شاف بأنها : « منظومة من الآراء تحدد ، من جراء اعتمادها على منظومة من القيم المقبولة ، اتجاهات الناس وسلوكهم إزاء أهداف التطور المتوخاة وأهداف المجتمع والفئات الاجتماعية أو الفرد » . بينما يعرفها لويس ألتوسر بأنها : « منظومات من التصورات - صور وأساطير وأفكار أو مفاهيم - لها منطقتها ودقتها الخاصان بها ، وتتمتع بوجود دور تاريخي في قلب مجتمع معين » . وهذه التعريفات ، مع التعريف السابق المنقول عن الموسوعة الدولية ، كلها تؤكد أن الأيديولوجية ليست مفاهيم مجردة وليست منبثة الصلة بالواقع الاجتماعي ، كما أنها ليست تحمل صفات الديمومة ، التي حاول الدكتور وصفى أن يخلعها عليها ، حتى يتمكن من وصف الدين بأنه أيديولوجية أو مذهبية .

والدين (أو العقيدة الدينية) هو أقرب إلى الفلسفة بمعناها العام منه إلى الأيديولوجيا . فكلاهما - أي الدين والفلسفة - إنما يعبر عن نظام فكري ، قد يكون نشأ في بيئة اجتماعية معينة ، ولكنه يتضمن عناصر

تجريدية متنوعة ، تعلو على مشكلات ذلك الواقع ، وإن كانت في ذات الوقت تطرح تصورات كلية لكيفية التفاعل العام مع ذلك الواقع . وقد يكون في الدين أو في الفلسفة عناصر أيديولوجية ، بل وقد يكون لكل منهما وظيفة أيديولوجية (أى دوراً اجتماعياً ما) ، وحين يقال إن الدين أو الفلسفة أيديولوجية فإن هذا التفسير يكون أوسع مما يجب للأيديولوجية . وكما أن الفلسفة الواحدة يمكن أن تفرز أيديولوجيات متنوعة وهو الأمر الذى نشهده في مجتمعاتنا المعاصرة ، فكذلك الدين يمكن أن يقوم على أساس منه تصورات متنوعة ، أى أيديولوجيات . إن امتزاج الزمان والمكان مع المبادئ العامة أو الكليات أو التجريدات في الدين (أو الفلسفة) إنما يخلق نظاماً محدداً للعمل الاجتماعى يصلح لواقع بعينه ولفترة تاريخية بذاتها . وهذا النظام المحدد هو ما نطلق عليه الأيديولوجية . وحتى في الظروف الواحدة أو المتشابهة ، ومن البدايات المشتركة ، فإن عملية المزج بين المعطيات النظرية وبين المعطيات الواقعية ، تتشكل وفقاً لمناهج وأهداف ومصالح القائمين بعملية المزج هذه . ولعل في هذا التفسير الصحيح لكون البعض يستطيع أن يؤسس على المعطيات الدينية بناءً فكرياً وتنظيمياً يكون بمثابة قوة مستقبلية تخدم التطور الحضارى ، والتحديث الاجتماعى وترى المصالح المرسلة للعباد ، بينما يستخدم البعض الآخر نفس المعطيات ليقم سدوداً من التخلف يقاوم بها حركة التقدم ويعوق بها فاعلية التغيير الاجتماعى .

تبقى ملاحظة أخيرة أجدى مضطراً للوقوف السريع أمامها ، رغم ما بدا في ردى هذا من الطول ، ولكننى سأوجزها قدر ما أستطيع . فقد كتب الأستاذ الدكتور وصفى فيما كتب ، أن الأيديولوجية الإسلامية جوهرها التوحيد ، وبالتالي فإن أحداث التاريخ - كما قال - أحداث إلهية ، وأنه من الاشراك أن ننسب شيئاً منها لغير الله . وصياغة الدكتور وصفى للقضية بهذا الشكل صحيحة ، ولكن تكييفها الفلسفى وبعدها الحياتى كلاهما غير صحيح . فالعقيدة في الإسلام صليها

التوحيد ، ولكن الشريعة صلبها العدل . وأية أيديولوجية (مذهبية) إسلامية صحيحة يجب أن تقوم عليهما كليهما . فالمسلمون لا يتميزون عن غيرهم بأنهم أهل التوحيد ، ولكنهم يتميزون بأنهم أهل التوحيد والعدل . والتوحيد هو الاستمرارية العقيدية في الدين الإسلامي ، أما العدل فيقوم على المزج بين المبادئ الكلية في الإسلام وبين الواقع الاجتماعي والخبرات المعاصرة ، وهذا المزج هو الذى يشكل من التصورات العامة في الإسلام تصورات أيديولوجية تصلح لواقع معين ولزمان محدد . أما عن كون أحداث التاريخ أحداثاً إلهية ، فهى قولة حق آسف إذ أقول أنها لا تؤدي إلى الحق . ويكفى أن أسير هنا إلى أن المسلمين جميعاً يؤمنون بقدرة الله وإحاطته وعلمه . ولكنهم مدعوون أيضاً للأخذ بالأسباب والإيمان بأن الله سنناً في خلقه ، كونية أو اجتماعية ، وأن الأحداث تجري وفقاً لهذه السنن . وهذه السنن عندما نكتشفها نحن البشر المعاصرين ونتعرف عليها نسميها القوانين . وبالتالي فإن أحداث التاريخ تجري وفقاً لهذه القوانين .. ولا يفوتنى في هذه السطور الأخيرة أن أذكر الأستاذ الدكتور مصطفى كمال وصفى بأن هذه القضية التى يثيرها (فى نهاية القرن الرابع عشر الهجرى) قد تم حسمها فى القرن الثالث الهجرى ، ومنذ كان السلف الأول من علماء الكلام المسلمين يناقشونها تحت عنوان : « خلق الأفعال » .. ثم أتساءل مخلصاً : هل يصح ، عقلاً أو شرعاً ، أن نظل ندور فى طاحونة الجدل الكلامي وننصرف عن واقعنا ؟ .. أرجو أن تكون الإجابة بالنفى ، لأن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم .

هوامش

- (١) جلال الدين الحلى ، و جلال الدين السيوطى ، تفسير الجلالين ، طعة الشمردى بمصر ، (١٩٧٣هـ) ، ص ٧٧ ، تفسير الآية ٩٤ من سورة النساء .
- (٢) حسن المضيبي ، دعاة لإقضاة ، كتاب الدعوة ، دار الطباعة والنشر الإسلامية ، (١٩٧٧) ، ص ١٤ .
- (٣) أبو الفتح الشهرستاني ، الملل والنحل ، مؤسسة الحلبي للنشر والتوزيع بالقاهرة ، (١٩٦٨) ، الجزء الأول ، ص ٤٠ ، ٤١ .
- (٤) الحلى والسيوطى ، تفسير الجلالين ، مرجع سابق ، ص ٤٦٧ .
- (٥) كل الأحاديث فى هذه الفقرة ، وردت فى صحيح البخارى ، المجلد الثالث ، الجزء الثامن ، باب (الأدب) ، طعة دار الشعب بالقاهرة .
- (٦) محمد رضا محرم ، الصواب والخطأ فى مسألة اليسار الدينى ، مجلة الطليعة القاهرة ، مارس ١٩٧٧ ، ص ١٠٣ (يتصرف) .
- (٧) المرجع السابق ، ص ١٠٧ .
- (٨) سيد قطب ، العدالة الاجتماعية فى الإسلام ، دار الشروق ، (١٩٧٤) ، ص ٢٣١ ، ٢٣٢ . مع ملاحظة أن إهداء الكتاب موقع من المؤلف بتاريخ مارس ١٩٥٤ م . ويغلب الظن أن للكتاب طعة أسبق من ذلك لعل تاريخ صدورهما (١٩٥١) .

(٩) ف . كيلي ، م . كوفالرون ، المادية التاريخية ، ترجمة أحمد داود ، دار الجماهير بدمشق ، (١٩٧٠) .

(١٠) سيد قطب ، معركة الإسلام والرأسمالية ، دار الشروق ، (١٩٧٤) ، ص ٤٣ ، ٤٤ .

(١١) أبو الحسن علي بن حبيب المارودي ، الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، مصطفى الثاني الحلبي بالقاهرة ، الطبعة الثالثة ، (١٩٧٣) ، ص ٦ - ١٥ . (والمقول هنا إعادة عرض وتلخيص لهذه الصفحات) .

(١٢) فتحى عثمان ، تراث الفكر الإسلامى فى النظم السياسية والإدارية قطعة من التاريخ ، مجلة المسلم المعاصر ، العددان الأول والثانى ، (إبريل ١٩٧٥) ، ص ٨١ .

(١٣) طه حسين (الدكتور) ، الفتنة الكبرى ، الجزء الأول - عثمان ، دار المعارف بمصر ، الطبعة الثامنة ، (١٩٧٠) ، ص ٢٦ ، ٢٧ .

(١٤) عبد الحميد متولى (الدكتور) ، الإسلام ومبادئ نظام الحكم فى الماركسية والديمقراطيات الغربية ، منشأة المعارف بالإسكندرية ، (١٩٧٤) ، ص ١٦ .

(١٥) فرناند دومون ، الأيديولوجيات ، ترجمة وجيه أسعد ، وزارة الثقافة والإرشاد القومى بسوريا ، (١٩٧٧) ، ص - ٥ . (والتعريفات الثلاث المذكورة منقولة عن هذا الكتاب) . .

فهرست

بلاغ وإهداء	٥
تقديم	٧

القسم الأول : المنطلقات والأسس

- مدخل تمهيدى	١٣
- المسلمون وحق الانتماء السياسى	١٧
- وصف اليمين السياسى فى القرآن	٣٥
- أفكار الآخرين	٤٧
- خبرات العصر وتحقيق العدل الإسلامى	١٤٣
- إعادة بناء التصور الدينى للصراع العربى الإسرائيلى	١٦١

القسم الثانى : حوار

- تمهيد للحوار	١٩٣
- المسلمون وحق الانتماء السياسى .. د. مصطفى كمال وصفى	١٩٥
- بل المسلمون يسار ويمين .. د. محمد رضا محرم	٢٠٩
- ليس المسلمون يساراً ويميناً .. د. مصطفى كمال وصفى	٢٤١
- الانتماء السياسى للمسلم : عودة إلى الأصول	
.. د. محمد رضا محرم	٢٦٧

دار الفكر
للدراسات
والنشر والتوزيع



صدر

القدس في العصر المملوكي د . علي السيد علي

مصر وعالم البحر المتوسط اشراف وتقديم : د . رؤوف عباس

إيزيس حبيبتى (مسرحية) ميخائيل رومان

الشخصية الوطنية المصرية د . طاهر عبد الحكيم

الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة د . فؤاد زكريا

جماعة النهضة القومية د . رؤوف عباس

حكايات بهية (شعر) محسن الجيايط

سيرة بيروت (شعر) حلمي سالم

دار الفكر
للدراسات
والنشر والتوزيع



تحت الطبع

محمد مندور وتنظيم النقد العرفي د . محمد برادة

حديث العقل السياسي الاسلامي د . محمد رضا محرم

الفلسطينيون عبر الخط الأخضر الكسندر شولش وآخرون
ترجمة : محمد هشام

أمريكا وصناعة الجوع فرانس مورلايه جوزيف كولنز دافيد كينلي
ترجمة : د . حسن أبو بكر

الخطاب الروائي ميخائيل باختين
ترجمة : د . محمد برادة

الناصرية وتجربة الثورة من أعلى د . فتحي عبد الفتاح

نطلب المطبوعات مع مجموعة أعداد مجلة « الفكر » من المكتبات
عامة ، ومن دار الفكر للدراسات والنشر : القاهرة - مدينة نصر - الخي
الشمس ٢٥ ٤٢ شارع هشام سب .

رقم الايداع : ٥٠١٤ / ٨٦ .

تحديث العقل السياسي الإسلامي

حرصت « دار الفكر للدراسات والنشر » منذ تأسيسها على أن تقدم للقارئ العربي مختلف الاجتهادات الفكرية التي تستشرف آفاق مستقبل الأمة العربية ، والتي تتسم بالطابع العلمي والعقلاني ، وتتخذ من الحوار أداة لطرح أفكارها ، وتعبر عن تيارات سياسية أصيلة في الواقع العربي والمصري ، حتى وإن كنا نختلف معها في الرأي .

ومن هذا المنطلق كان حرصنا على نشر هذا الكتاب الذي يتضمن - بحق - رؤية اسلامية تقديمية لواحد من أبرز الكتاب الذين عاجلوا الاسلام السياسي من منظور عقلاني تقدمي هو الأستاذ الدكتور محمد رضا محرم ، وذلك تقديرا لفكره العقلاني الوطني الذي عبر عنه من فوق منابر مختلفة .

ونحن وإن كنا نقدر للدكتور محمد رضا محرم اجتهاداته الفكرية ونذكر قيمتها وأهميتها السياسية ، فإننا نتحفظ على بعض ما قدمه من آراء ، خلافاً معه بشأنها لا يخل أبداً بترحيبنا بفكره وبمنهجه . وكذلك يلزم التأكيد على تحفظنا على الأفكار التي طرحها الدكتور مصطفى كمال وصفى - في حوار مع المؤلف - حول الاشتراكية والماركسية .

الناشر

الثمان ٣٠٠ قرش

Bibliotheca Alexandrina



0528479